Interpelación a la norma religiosa: sexualidad sólo dentro del matrimonio

Ana Ligia Sánchez Rojas

Tesis

En cumplimiento parcial de los requisitos
para optar al grado de Licenciatura
en Ciencias Teológicas

Profesora guía
Doctora Janet Woodward Horton

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Mayo 2011

Interpelación a la norma religiosa:
sexualidad sólo dentro del matrimonio

Tesis

Sometida el 11 de mayo del 2011 al Cuerpo Docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas, por:

Ana Ligia Sánchez Rojas

Tribunal integrado por:

_____
Dra. Janet Woodward Horton, Profesora guía

_____
Msc. Mireya Baltodano Arróliga, Dictaminadora

_____
Dra. Genilma Boheler, Lectora

_____
Msc. Mireya Baltodano Arróliga, Decana

¡CANTO AL PLACER SEXUAL!

por Ana Ligia Sánchez Rojas

Fue una noche, tarde o quizás la mañana.
No importa.
Fue incondicional.
Me abaniqué al placer.

Inolvidable es.
Inolvidable las caricias gustosas
hacia el encuentro innegable.
Las palabras cariñosas
arrinconando lo cotidiano.
El roce con mi piel
erizando el cuerpo,
todo mi ser.
Me abaniqué al placer.

Inolvidable es.
Inolvidable la suavidad de los besos apasionados.
El tambaleo de los cuerpos agitados,
sublevados en los gritos de felicidad.
El babeo emanando de nuestras bocas.
hipnotizando el momento.
Me abaniqué al placer.

Inolvidable es.
Inolvidable el zigzagueo de las caderas
estremeciendo el camino al infinito.
¡Ah ah qué delicia!
¡Gozo el placer sexual en mí!
¡Recupero el derecho!
¡Rescato lo mío y nada más que mío!

¡Vindico el canto al placer sexual!

Con agradecimiento

A la doctora Janet Woodward Horton
amiga, pastora y
profesora guía de la presente investigación.

Con gratitud a Katarina y Magnus Hedqvist,
pastora y pastor de la Iglesia Luterana Costarricense,
por motivarme para el ministerio pastoral.

A la Comunidad de Fe de la Diversidad,
de la Iglesia Luterana Costarricense.
Espacio enriquecedor y desafiante
a la reflexión teológica inclusiva.

A las colegas profesoras y profesores de la
Universidad Bíblica Latinoamericana.

¡Soy la mujer, agradecida con ustedes!

CONTENIDO

CAPÍTULO ..... Página

INTRODUCCIÓN 1

I. Enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial de la norma religiosa: sexualidad sólo dentro del matrimonio 6

1. El método del enfoque clásico-ético 6
2. Algunos ejes articuladores de la norma 7
   - 2.1 Imagen de lo divino
   - 2.2 La naturaleza
   - 2.3 Construcción social

Conclusión 20

II. Enfoque de género: la sexualidad y el matrimonio 21

1. Del naturalismo al paradigma histórico 27
   - 1.1 Mirada de género y su esquema de pensamiento
   - 1.2 Lo personal es político
   - 1.3 Los cuerpos: las mujeres son propietarias de sus personas
   - 1.4 El derecho al placer sexual femenino
   - 1.5 El matrimonio, ¿fenómeno natural?

Conclusión 40

III. Propuesta de una alternativa ética, en clave pastoral 41

1. Posibles caminos ante una situación 41
   - 1.1 Los legalistas
   - 1.2 Los antinomistas
   - 1.3 Los situacionistas
2. Ética feminista 48
3. Teología feminista 50

Conclusión 54

A modo de conclusión 56

Anexo No. 1 60

Anexo No. 2 62

Bibliografía 64

INTRODUCCIÓN

La sexualidad humana todavía significa un tema tabú en la sociedad y en las iglesias, tema aprisionado por el patriarcado eclesial que lo utiliza para coartar la vindicación de los derechos sexuales de las mujeres. Aún más tabú es la temática de la sexualidad de las mujeres fuera del ámbito del matrimonio consagrado.

En Costa Rica, al igual que en América Latina, las mujeres que ejercen la sexualidad fuera del matrimonio sufren las más fuertes censuras de discriminación cuando ellas desean participar en la Santa Cena o exigir los derechos plenos en el contexto eclesial. Dicha situación de discriminación no es un fenómeno desligado de lo que ellas sufren a nivel de toda la sociedad: refleja la discriminación socio-cultural de la que las mujeres padecen.

La norma Religiosa sexualidad sólo dentro del matrimonio es una norma muy antigua y que aún hoy en pleno siglo XXI pretende imponerse a las mujeres que se congregan en las iglesias. La norma busca que quienes quieran ejercer la sexualidad humana sólo lo hagan dentro del molde del rito tradicional del matrimonio. Es así que el permiso para ejercer la sexualidad humana sólo está dado por el matrimonio tradicional constituido entre una mujer y un hombre.

La norma objeto de estudio ha sido legitimada por la religión cristiana. En las iglesias se visibiliza la discriminación cuando la Santa Cena se reparte para unas mujeres y se niega para otras. En las iglesias se visibiliza cuáles mujeres supuestamente están en regla con lo divino y cuáles están en pecado. Lo anti-ético del caso son las consecuencias nefastas que tiene su aplicación práctica en las familias ya conformadas. Por ello, el silencio forma parte de la vida de las mujeres, que no dicen nada para no molestar, para no incomodar o para no cuestionar la norma que supuestamente proviene del plan de Dios, de un poder sagrado. Además, se inculca la imagen de lo divino como masculino, promotor de la desigualdad eclesial, que necesita del cumplimiento de ciertas obras como mediación para llegar a él. Esta situación nos ha llevado a cuestionarnos ¿Cuál es

una alternativa ética, en clave pastoral, para las mujeres discriminadas por cuanto no obedecen a la norma: sexualidad sólo dentro del matrimonio?

Desde el principio de esta investigación consideramos oportuno eliminar directamente un malentendido que puede surgir del título de este trabajo y es con respecto a que la investigación no pretende decir que aprueba la sexualidad fuera del matrimonio, ni promueve la actividad sexual irresponsable.

La idea de investigar la problemática tiene diferentes fuentes. Una de ellas tiene relación con el II Congreso Latinoamericano de Género y Religión que se realizó en Brasil, el cual motivó a realizar estudios sobre tres ejes temáticos: epistemología, violencia y sexualidad con referencias teológicas feministas, discutiendo de forma crítica las relaciones entre normativas religiosas y los papeles sociales de género.

Otra fuente es la conversación informal que sostuvimos con una mujer migrante, de Nicaragua hacia Costa Rica, quien por diez años se ha congregado en una iglesia evangélica. A ella, durante todos estos años no le han ofrecido ningún cargo eclesial, ni le han permitido tomar la Santa Cena, por sostener una relación de unión libre, lo que implica ejercer la sexualidad fuera del matrimonio.

Aunque la unión libre, en la legislación costarricense[1] es considerada como un matrimonio de hecho, donde las mujeres adquieren iguales derechos que un matrimonio civil, sin embargo, para algunas iglesias la unión libre no es un matrimonio con la doble bendición: la de Dios y la de los representantes de la ley terrenal. La mujer, entonces, deseosa de colaborar en la iglesia, le pide a su compañero que formalicen su relación por medio del matrimonio. Ante tal petición, el padre de sus hijos la abandona a ella, a sus tres hijas y un hijo; además, les corta el apoyo económico para los estudios, vivienda y alimentación.

La mujer se ve obligada a asumir la responsabilidad de toda la familia, pues además, el hombre abandonó el lugar de trabajo donde se le podía localizar y

---

[1] En la legislación costarricense, "la unión de hecho público, notoria, única y estable, por más de tres años, entre un hombre y una mujer que posean aptitud legal para contraer matrimonio, surtirá todos los efectos patrimoniales propios del matrimonio formalizado legalmente." (Camacho 1999, Art. 242). En este sentido, advertimos una ruptura entre lo que reconoce la ley civil (relaciones sexuales fuera del rito del matrimonio) y lo que exige y enseñan algunas iglesias (relaciones sexuales sólo dentro del matrimonio).

embargar el salario. Ella, sola en un país extraño al suyo -pensó en quitarse la vida- se enfrenta a la disyuntiva de continuar o no congregándose en la iglesia que la discrimina por una situación cuya solución no está en sus manos. Ella, por el deber ser que le impone la sociedad patriarcal, se enfrentó con la necesidad de sacar adelante, sola, a las dos hijas más pequeñas y enviar a buscar trabajo a la hija y al hijo mayores.

La idea, por tanto, surge en Costa Rica, lugar donde me sitúo actualmente, contexto de suma importancia en mi vida. Condiciona mi disentir a la explotación discriminada de la naturaleza, mi asentir al que llega de otras tierras y mi sentir el dolor de mujeres como yo. Son mujeres, sea que se encuentren en el lugar más distante desde donde me ubico, que por razones de género están sufriendo.

En última instancia me mueve el deseo de hacer realidad el mensaje de Jesucristo, con el compromiso ético de aportar para la transformación de situaciones de injusticia contra mujeres y hombres quienes padecen discriminación por motivo de género, raza, orientación sexual, estado civil, clase o etnia.

Esta investigación se justifica teóricamente por cuanto pretende contribuir al campo de la teología feminista y los estudios de género, específicamente para el contexto costarricense, donde busca abrir camino a fin de que otras investigaciones aborden las diferentes normas religiosas y su relación con los papeles sociales de género. Son normas religiosas profundamente introyectadas en el imaginario colectivo, que obstaculizan el desarrollo pleno de las mujeres, cuando el liderazgo eclesial exige su aplicación sin conocer el contexto de la situación de las mujeres. En esta dirección, lo emotivo también es afectado, ya que genera sentimientos de culpa, estrés familiar, ruptura de la pareja e incluso podría constituirse en una amenaza para la vida misma.

El resultado del estudio, desde el punto de vista práctico, se encamina a ser utilizado para la reflexión sobre todo con mujeres discriminadas y afectadas negativamente por el liderazgo eclesial. Por lo mismo, partimos de la hermenéutica de la sospecha que la norma analizada es un imperativo socio-religioso-cultural-político que se sustenta en el poder sagrado para conservar la institución del matrimonio tradicional, afirmar el poder patriarcal hegemónico eclesial, apoyar la desigualdad genérica y el *status quo*.

Al pensar en la conveniencia y relevancia social de este trabajo, lo religioso en el imaginario colectivo es importante porque en algunos casos da sustento espiritual a la vida de algunas mujeres. Por tanto, realizar y compartir esta investigación busca contribuir a la liberación y sanación del sentimiento de culpa que sufren estas mujeres cuando no se apegan a dicha norma.

Igualmente, a nivel social y política su temática es importante para el movimiento feminista cuando hace suya la "declaración que caracteriza al feminismo de los años 60. El gran enunciado del feminismo que se transforma en lema: "lo personal es político" (Valcárcel 1997, 94). Es decir, la norma religiosa que plantea la sexualidad sólo dentro del matrimonio incursiona en el ámbito personal y privado, espacios políticos de suma conveniencia y relevancia para su abordaje.

En el nivel teológico, la discriminación que les infringe el patriarcado eclesial a las mujeres significa una práctica y enseñanza totalmente contradictoria a la visión de un Dios amoroso, solidario con las personas excluidas, que ama a toda persona no por sus obras sino por gracia y un Dios cuyo único requisito que pide es amar al otro, a la otra como nos amamos a sí mismas. El estudio, desde lo eclesial, tiene justificación cuando busca aportar a la construcción de comunidades de fe inclusivas donde las mujeres no sean marginadas, ni discriminadas por normas socio-religiosas y todas sean bien recibidas y participen con los plenos derechos.

El estudio ha sido abordado por medio de la investigación bibliográfica que significó analizar material escrito por otras personas, el cual ha sido el sustento principal de nuestro trabajo.

Hemos estructurado esta investigación en tres capítulos. El objetivo del primer capítulo, "Enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial de la norma religiosa: sexualidad sólo dentro del matrimonio", es abordar el enfoque tradicional, describiendo en un primer momento algunos métodos que utiliza para encarar las situaciones de la vida. Por otro lado, analizamos, desde esta postura, algunos ejes articuladores que revelan la norma objeto de estudio: imagen de Dios, la naturaleza y construcción social.

En el segundo capítulo, "El enfoque de género: la sexualidad y el matrimonio", se analiza la concepción de sexualidad y matrimonio desde la perspectiva de género como construcciones históricas, independientes y no sujetas

una a la otra. Son construcciones históricas elaboradas a partir de la interrelación humana y no como instituciones creadas por un ser supremo masculino.

El tercer capítulo, “Propuesta de una alternativa ética, en clave pastoral”, analiza la situación de las mujeres desde las tres posturas éticas occidentales: el legalismo, el antinomismo y el situacionismo. Esta última se asume como la alternativa ética en clave pastoral que abrazamos como vertiente ética de solución. Luego, nos aproximamos a la ética feminista como una veta transformadora a la situación de discriminación y a la teología feminista que encuentra su nicho vital en la iglesia inclusiva.

Para realizar este trabajo me ubiqué junto al sujeto. Por lo mismo, el estudio tiene como destino final a todas las mujeres discriminadas por diferentes razones. El estudio puede servir, en el futuro, para abordar temas que no se analizaron ampliamente en esta investigación. El punto de arranque de este trabajo es, entonces, iniciar con el análisis del enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial de la norma objeto de estudio.

Este estudio se dirige a mujeres de iglesias con pensamiento teológico fundamentalista, iglesias que colocan barreras normativas discriminatorias a las mujeres, por cuanto no se apegan a la norma objeto de estudio y cuando las mujeres buscan afianzarse en el contexto eclesial.

CAPÍTULO I

ENFOQUE CLÁSICO-ÉTICO DE LA MORAL CRISTIANA Y ECLESIAL DE LA NORMA RELIGIOSA: SEXUALIDAD SÓLO DENTRO DEL MATRIMONIO

Introducción

El enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial que sustenta la norma religiosa sexualidad sólo dentro del matrimonio ha enseñado y exigido que la sexualidad y el matrimonio sean una práctica inseparable. Por lo mismo, el sentimiento de culpa invade a algunas mujeres cuando no cumplen con dicho molde. De hecho, el resultado de este estudio, como lo expresamos anteriormente, será abordado con mujeres, en la reflexión eclesial y conversación informal, a fin de ayudar en su sanación y liberación. Es así que al desarrollar este capítulo identificaremos algunos métodos que utiliza el enfoque para encarar las situaciones de la vida. Además, abordaremos tres ejes articuladores de dicha norma: la imagen de Dios, la naturaleza y la construcción social. Para ello seguiremos el camino de la investigación bibliográfica en material clásico, escrito por hombres influyentes en el contexto cristiano.

1. El método del enfoque clásico-ético

El enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial utiliza el método deductivo para abordar los fenómenos y lo observamos en el siguiente planteamiento,

> La Biblia no contiene *normas* éticas abstractas que podamos aplicar en todas las situaciones concretas; al contrario, describe historias y situaciones de las que nosotros mismos debemos *extraer* formas de conducta. La Biblia…es la historia del trabajo de Dios, de donde pueden ser *deducidas* las enseñanzas para el hombre. Las enseñanzas de las Escrituras consisten en situaciones éticas de donde debemos *extraer* *normas* (para usar la expresión del momento) (Dumas 1973, 19).*

Como dice Dumas, el método deductivo tiene como objeto extraer, deducir de lo ya dado como son las historias, situaciones y enseñanzas de la Biblia, normas

---

* El subrayado es nuestro.

religiosas para ser impuestas a las mujeres y los hombres. El método deductivo se caracteriza por hacer lectura de lo general a lo particular; por ejemplo, infiere conclusiones de las historias, situaciones y experiencias que se encuentran en la Biblia, de manera que ellas tengan un impacto en la vida cotidiana individual y grupal.

El método deductivo "es aquel que parte de datos generales aceptados como valederos, para deducir, por medio del razonamiento lógico, varias suposiciones; es decir, parte de verdades previamente establecidas como principio general para luego aplicarlo a casos individuales y comprobar así su validez" (Bavaresco de Prieto 1988, 28). Además, el método inductivo también es utilizado por este enfoque cuando parte de datos particulares hacia datos generales. Por ejemplo, "hay muchas amas de casa y aun otras personas que hablan con desprecio de 'ese poquito de economía doméstica' sin darse cuenta de la importancia que tiene en la economía nacional" (Oheim 1969, 34, 35).

2. Algunos ejes articuladores de la norma

La norma objeto de estudio construye su discurso apelando a ciertos ejes articuladores que son utilizados para justificar la desigualdad de la mujer y el hombre como designios de lo divino, de ahí que el objeto de este capítulo es el de poner de manifiesto esa imagen de lo divino. Igualmente, el eje de naturaleza o lo natural está concebido a partir de las diferencias de los órganos sexuales, órganos que definirán la naturaleza femenina como esencialmente para la reproducción humana, por tanto, el eje de la construcción social tiene como soporte la no consideración de la mujer como sujeto público, es decir, como sujeto político.

2.1 Imagen de lo divino

En el enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial destaca la imagen de lo divino, por tanto, nos interesa conocer esa imagen promotora de la relación desigual de mujer y hombre. A este respecto, iniciamos el recorrido con San Agustín de Hipona, (354-430), quien es considerado dentro de la Iglesia Católica Apostólica Romana el más grande de los Padres de la Iglesia. Algunas creencias y dogmas que sustentan las iglesias cristianas están fundamentados en el pensamiento de San Agustín de Hipona. Su comentario dice:

> Así, pues, la vida ya era agradable para aquellos primeros hombres, y sin duda evitaban perderla; de aquí que podían entender a Dios de cualquier modo o con cualquier sonido que les hablase…Porque inmediatamente de ser creada la mujer se cometió aquella transgresión por la que merecieron ser destinados a la muerte y ser expulsados del paraíso, y, por lo tanto, antes de unirse. Cierto que no dice la Escritura expresamente el tiempo que transcurrió entre la creación de ellos y el nacimiento de Caín, su hijo. También puede decirse que no lo hicieron porque aún no les había mandado Dios unirse (Agustín 15: 987-1015).

En este punto, la imagen de lo divino desde la mirada agustiniana no puede separarse de la forma en que se percibe a si mismo San Agustín: un sucesor de los primeros hombres que Dios crea en el principio cuya vida era tan agradable como para defender lo establecido. Es así que San Agustín en su comentario, proyecta esa imagen de lo divino en alianza directa con lo masculino. Pues "este orden jerárquico es evidente en la estructura de la ley patriarcal del Antiguo Testamento, en la que los hombres cabezas de las familias reciben la comunicación directa de Dios" (Ruether 1994,132). En esta dirección, la institución religiosa es patriarcal, cuya imagen simbólica, hasta hace algunos años, ha significado la pauta normativa a nivel de la sociedad occidental.

Según San Agustín la ruptura con lo divino fue consecuencia de la aparición de la mujer en la vida del hombre, pues, surge la transgresión. La transgresión se refiere a

> La concupiscencia [que] consiste…en aquella ley de los miembros insubordinados y que se resiste a la ley de la mente…así también todo lo que hay de vergonzoso en aquella rebelión de los miembros, de que se ruborizaron los que a continuación del pecado cubrieron esos mismos miembros con hojas de higuera, no se le puede atribuir tampoco a las nupcias, por las cuales el comercio conyugal no sólo es lícito, sino también útil y honesto; sino que se le debe imputar al pecado de desobediencia, pues como castigo de ese pecado se siguió que el hombre, por haberse insubordinado contra Dios, experimentó en sí mismo la insubordinación de sus miembros; y avergonzándose de que se excitasen no al arbitrio de su voluntad, sino al incentivo de la sensualidad como por albedrío propio de ellos, procuró ocultar lo que juzgó deshonesto" (*Obras de San Agustín* Vol. 6. Madrid: La Editorial Católica, 1956, 443).

El punto de vista de San Agustín, por consiguiente, intuye una imagen de Dios masculina, solitario en un principio, sin la presencia de la mujer. Ella es la que transforma negativamente, con su irrupción, el ambiente masculino. Adviértase cómo para San Agustín, Cristo "quiso tomar para sí el sexo masculino, y dignóse

honrar el sexo femenino en su Madre; porque también la mujer había pecado, y ella propinó al hombre el veneno; ambos cónyuges fueron engañados por el demonio, y si Cristo hubiese sido varón sin contar con el sexo femenino, perderían las mujeres la esperanza, y más teniendo en cuenta que por la mujer había caído el hombre" (*Agustín* 7: 129).

Es así que, para San Agustín, la figura femenina es poder amenazante, presencia que genera caos. García Estébanez, cuando analiza los mitos bíblicos, plantea que "el dragón del caos encarna a una potencia reproductora sexual" (1992, 19). Sería, por tanto, según Agustín que por la mujer los hombres son destinados a la muerte; son expulsados del paraíso, como si la mujer es culpable del sufrimiento de la humanidad. San Agustín cuestiona la creación de la mujer, pues ella irrumpe en la sociedad de los hombres, sin su consentimiento. Agustín en sus escritos se pregunta para qué tipo de ayuda fue creada la mujer sino sólo para la procreación.

> Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos, ¿para qué ayuda fue creada? Si fue para trabajar la tierra, aún no existía trabajo que necesitara de ayuda, y si la necesitase mejor hubiera sido una ayuda de varón. Esto mismo puede decirse del solaz, si tal vez la soledad le apesadumbrase…Pero si convenía que vivieran el uno mandando y el otro obedeciendo para que las voluntades contrarias no perturbasen la paz de los cohabitantes, no hubiera faltado un orden para conservarla, teniendo en cuenta que primero existió uno y después otro, y sobre todo si el último fuera creado del primero, como lo fue la mujer. ¿O dirá alguno que Dios, si quisiera, no hubiera podido hacer de la costilla del hombre un varón, sino solamente una mujer? Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos (*Agustín* 15: 1017).

Desde mi perspectiva, San Agustín de Hipona, teólogo influyente en el cristianismo, denota un desprecio hacia la mujer. Lo divino, para él, posiblemente se equivocó al crear a la mujer. Subrayo esto pues percibo que San Agustín era feliz entre los hombres. Él hubiera preferido que toda la humanidad estuviera compuesta solamente de hombres, sin la existencia de las mujeres. Según él la compañía de un hombre era mejor para convivir y conversar que la compañía de una mujer: "¿Pues cuanto más conveniente no es para convivir y hablar la reunión de dos amigos que la compañía del hombre y la mujer?" (Agustín 15:1017).

Por todo ello, considero que San Agustín de Hipona es un misógino en el sentido de la aversión y desvalorización que manifiesta contra las mujeres, aún

más, aversión que se percibe en algunas iglesias cristianas en el día de hoy. Troch nos advierte que,

> El hombre ha proyectado sus deseos e ideales en el concepto [de imagen de Dios]. La interpretación del *imago Dei*, donde la semejanza con Dios se veía sobre todo a nivel espiritual, tenía consecuencias negativas para las mujeres, que por lo general fueron relacionadas con corporalidad, sexualidad y con lo terrenal. La consecuencia fue un desprecio teológico y real de las mujeres (2002, 739).

En esta dirección, la desigualdad social y eclesial de las mujeres expresada en la discriminación y marginación se fundará, según este planteamiento, en la desigualdad natural del pensamiento creacionista, donde la mujer debe ser sometida y útil sólo para tener hijos. Por ello el enfoque clásico-ético de la moral cristiana frente a la institucionalidad afirma el orden jerárquico donde lo divino es colocado en la cúspide de la pirámide y en orden descendente es ubicado el hombre cuando dicen que,

> En cada una de las instituciones establecidas por Dios –sea el matrimonio, la familia, el Estado o la Iglesia- el Señor ha colocado una autoridad, autoridad sometida a la suya y responsable delante de él: el *marido,* en el matrimonio; los *padres* en la familia; los *magistrados* en el Estado, y los "presbíteros" (obispos, pastores y ancianos) en la Iglesia (Courthial 1973, 51).

Este dato es tanto más importante por cuanto pone de manifiesto a un dios jerárquico, dominante, violento y que promueve la desigualdad entre la humanidad. Es un dios que confiere un poder sagrado a lo masculino para violentar lo que esté subordinado a él y cuya estructura social es estratificada de forma piramidal. A juicio de Arnoldo Mora, "el hombre que se ve investido de poder sagrado propende a ejercer una violencia absoluta, el poder sagrado legitima la violencia" (Mora 2010).

2.2 La naturaleza

La gran palabra utilizada, incluso con mayúscula, en este enfoque y que sustenta la construcción socio-religiosa de la norma objeto de estudio, es la noción de naturaleza. La naturaleza, también nombrada como lo natural. San Agustín de Hipona en su interpretación construye dos modelos de naturaleza, un modelo remite a ese estado del hombre en solitario cuando aún no ha cometido transgresión. Según este estado "la naturaleza del hombre en su principio fue creada inocente y sin vicio ninguno…más el vicio…no es…sino consecuencia del pecado original, que

fue cometido por el libre albedrío" (*Agustín* 6: 825). Es así que el otro modelo de naturaleza de San Agustín está representado por el hombre emparejado con la mujer, donde "la naturaleza condenada [por el pecado original] está sometida a justísimo castigo" (Tomo VI, 825). En este estado, la naturaleza está contaminada, debilitada, llagada y requiere "un médico por no hallarse sana" (*Agustín* 6: 825).

Ahora bien, para San Agustín "la primera alianza natural de la sociedad humana nos la dan, pues, el hombre y la mujer enmaridados…Los hijos vienen inmediatamente a consolidar la eficacia de esta sociedad vincular como el único fruto honesto, resultante no sólo de la mera unión del hombre y de la mujer, sino del comercio y trato conyugal de los mismos" (*Agustín* 12: 41).

Es un hecho que las feministas rechazan el discurso de la alianza natural pues se fundamenta en la determinación biológica heterosexual y no en la razón; como consecuencia de ello, la sociedad y las iglesias se van a convertir en un reflejo de esa determinación biológica.

> El argumento determinista biológico sigue una estructura por ahora familiar: empieza citando la "evidencia", los "hechos" de las diferencias entre el hombre y la mujer…Se considera que estos "hechos" –tomados como incuestionables- dependen de tendencias psicológicas anteriores que se explican, a su vez, por las diferencias biológicas subyacentes…El determinismo biológico muestra, pues, que las diferencias humanas de comportamiento entre el hombre y la mujer encuentran un paralelismo en las sociedades no humanas –entre los primates, los roedores, las aves o, incluso, entre los escarabajos del estiércol-, lo que les aporta una aparente universalidad que no puede ser negada…Las leyes biológicas no admiten apelación alguna. Y, finalmente, el argumento determinista intenta unificar todas las diferencias más frecuentemente observadas en base a las ahora familiares…opiniones de la sociobiología: que las diferencias de sexo han surgido gradualmente por selección natural, a consecuencia de los diferentes papeles biológicos que ocupan los dos sexos en la reproducción, convirtiéndose en una gran ventaja para ambos; las desigualdades no sólo son inevitables, sino que también tienen su función (Lewontin y Kanin 1987, 163).

El enfoque clásico-ético y eclesial de la moral cristiana no sólo se sustenta en el determinismo biológico sino que coloca a la naturaleza como sinónimo de lo divino, pues lo escriben con mayúscula. Veamos un ejemplo,

> La Naturaleza ha determinado que sea el marido el que tome la iniciativa en lo que a la comunión sexual se refiere; pero no podemos olvidar que la mujer determinará en gran manera la calidad de dicha comunión por su forma de comportarse en el acto matrimonial (Camafort 1973, 91).

El enfoque, igualmente, se refiere al estado de naturaleza como ese estado del hombre de la primera humanidad, de donde surge la mujer. El ser esencial es lo masculino, para ellos. Luego, se presenta una tercera noción de que lo natural "se basa en causas que son profundamente biológicas y fisiológicas" (Williams y Capper 1969,18).

Con respecto a la primera noción de naturaleza, observamos que suplanta lo divino. Es Naturaleza que asigna deberes y comportamientos diferentes para ser cumplidos, dentro del matrimonio.

> La mujer ha sido, y será siempre por derecho natural, la cuidadora y encargada de la casa…El hombre tiene como obligación primordial la de mantener a su familia. La mujer aporta su trabajo personal y la responsabilidad de dirigir el hogar: si las entradas del marido son insuficientes no estará de más que trate de ganar dinero para equilibrar el presupuesto familiar (Oheim 1969, 25, 476-477).

De hecho, encontramos representantes de este enfoque polemizando con aquellas mujeres que no cumplen con el modelo de femineidad, según ellos, determinado por la naturaleza: "Pero más de una mujer es demasiado orgullosa como para reconocerlo. Prefiere posar de sufragista, insistir en la igualdad de los sexos y hasta afirmar la superioridad de la mujer sobre el hombre" (Williams y Capper 1969, 63).

La segunda noción de naturaleza remite al hombre como la humanidad primera, de donde surge la mujer, en segundo plano. "Esta connotación de la vinculación de la mujer con la naturaleza dentro de una visión androcéntrica y antropocéntrica…conlleva a la subordinación de la mujer…pues supone que la mujer…no puede superar este destino (Trapasso 1993, 4).

La tercera noción de lo natural remite a las características biológicas y fisiológicas del sexo del individuo.

> Esta posición opera de dos maneras. En primer lugar…los hombres necesitan de las mujeres: sus puntos de vista, sus visiones, sus intuiciones y su sentido práctico. En segundo lugar, el hombre individual necesita de la mujer individual para satisfacer cada una de las necesidades de su ser complejo, para que le responda en espíritu, en mente y en cuerpo. Y el reverso es también verdad (Williams y Capper 1969, 19).

En esta dirección, la autora feminista Sánchez apunta que "el problema no es la aceptación de esta diferencia como algo natural sino como generadora de

subordinación para las mujeres" (1993, 11). Así pues para este enfoque, ser socios complementarios se deduce por la estructura genital, del sexo de la mujer y el hombre.

El complemento, por consiguiente, es otra de las nociones sobre las que se asienta la norma objeto de estudio. Por ejemplo cuando afirman que, "la plenitud de la personalidad del hombre se alcanza solamente cuando un sexo se complementa mediante una relación cabal con un miembro del sexo opuesto" (Wagner 1966, 24).

Desde el punto de vista de nuestro idioma, complemento significa: "Cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra persona para hacerla íntegra o perfecta" (Diccionario 1992, 369). A este respecto el enfoque plantea que "ambos fueron creados para complementarse y que el cumplimiento de sus necesidades básicas lo hallan en el matrimonio..." (Williams y Capper 1969, 61-64). Sin embargo, los problemas para esta perspectiva comienzan a aparecer cuando se pasa del espacio normativo, al espacio práctico, del terreno del deber ser al ser. En otras palabras:

> 1. No se descubre la esencia del matrimonio en el *registro civil*…es posible que un matrimonio legítimo a los ojos de Dios exista en ciertos casos al margen de las leyes del Estado…2. La esencia del matrimonio no se encuentra en la *iglesia.* No hay indicio bíblico de que el matrimonio sea considerado como un sacramento o una vía especial de gracia divina…3. Tampoco se encuentra la esencia del matrimonio en el *dormitorio*. (Wagner 1966, 24).

San Agustín de Hipona, en lo que respecta a la noción de unidos hasta la muerte, despoja de todos los atributos y propiedades sociales al hombre hasta hallar a un ser puramente biológico, dotado de materia y carne con su instinto,

> La carne tiene de suyos fragilidades y tendencias irrefrenables, que el matrimonio, cuando menos viene a refrenar con la imposición de vínculos indisolubles de la fidelidad exigida por la unión sagrada; aquella levanta en nosotros deseos inmoderados y crecientes de disfrute, mientras éste, es decir, el matrimonio, hace prevalecer su finalidad procreadora (*Agustín* 12: 53).

La carne, la concupiscencia de los hombres, es contemplada por San Agustín como una poderosa fuerza que se controla por medio del matrimonio. En este sentido, el matrimonio es el marco patriarcal donde el hombre puede ejercer su plenitud. Por todo eso, para el enfoque clásico-ético la noción de unidos hasta la muerte significa que "cuando entramos en el matrimonio debemos tener la

convicción de que *no hay salida.* Entonces es cuando los dos cónyuges pueden comprometerse a hacer del matrimonio un éxito" (Wheat 1980, 33).

Esta perspectiva concibe la noción de unidos hasta la muerte como la verdadera esencia que, además, funda el matrimonio: "¿Cuál es la verdadera esencia? Se la encuentra en lo profundo del *corazón de los novios.* Consiste en el voto sincero de entregarse incondicionalmente el uno al otro en completo amor hasta que la muerte los separe. Cuando esto ocurre…Existe el matrimonio" (Wagner 1966, 24).

Esta idea consiste en hacer compatible la absoluta dependencia de los individuos, pero sobre todo la absoluta dependencia de la mujer al hombre, hasta el extremo de limitar las relaciones sociales, familiares y desarrollo laboral de la mujer.

> *Primero,* cuando nos casamos…Tenemos que llegar a depender completamente de nuestro cónyuge para la satisfacción de *todas* nuestras necesidades. *Segundo… Unirse* en este sentido significa mantenerse juntos inseparablemente de tal modo que cada uno llegue a ser parte del otro…*Tercero,* se nos ordena unirnos en unión sexual, ser una *carne* (Wheat 1980, 17).

Podría decirse a este respecto, que el enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial, asume la noción de castidad pero para afirmar el valor del matrimonio,

> Cuando defendemos la castidad preconyugal no lo hacemos –entiéndase bien- por amor a la castidad, sino por amor al matrimonio. Así como debe haber una fidelidad en el matrimonio, debe haber igualmente una fidelidad antes del matrimonio, simplemente porque sabemos que la espera de aquel con quien vamos a compartirlo todo es enriquecedora…Cuando, por el contrario, en la unión extraconyugal se hacen los gestos que debieran significar "somos una sola cosa", sin que haya voluntad de unión total, estos gestos se convierten en una mentira y carecen de sentido;…transforman el amor en un artículo de consumo que acaba por traicionar los anhelos de felicidad (Beer 1973, 104).

Igualmente, el progreso científico será insuficiente si no va acompañado de progreso moral: "Así que, si queremos estimular el progreso de las inteligencias, de la cultura y de la independencia de espíritu, es menester exigir de los individuos…que pongan un freno a sus apetencias puramente biológicas" (Beer 1973, 101). En consecuencia, "si uno de los esposos rompe el lazo matrimonial por violar sus votos, el otro tiene derecho a finalizar la ruptura con un divorcio. Pero siempre para el cristiano, más valdría el perdón que el divorcio" (Wagner 1966, 26).

La postura de algunas iglesias en relación con el fenómeno del divorcio es radical, es decir, algunas iglesias no lo aceptan todavía a pesar de que algunas mujeres padecen diferentes tipos de violencia en el contexto matrimonial. La violencia en el contexto matrimonial, según San Agustín de Hipona, es justificada por la debilidad de la carne del hombre, quien emerge como un ser de costumbres depravadas. Su comentario dice así,

> Obsérvese, no obstante, que aun con las mismas inmoderadas exigencias y excesivas utilizaciones del deber conyugal…aunque las costumbres depravadas fuercen a los hombres a tales abusos, aun así afirmaríamos que el matrimonio es un bien, porque preserva a los casados del adulterio y de la fornicación. Porque entiéndase bien que el matrimonio no es la causa de semejantes excesos, sino que por el matrimonio son tolerables o excusables. Están obligados según esto los esposos a cumplir fielmente los deberes de la unión conyugal con reciproca donación en cuanto a la carne, no sólo con el fin primario de criar hijos, que en ese mundo visible y perecedero es la razón primera y el vínculo más fuerte que unen a la sociedad del género humano, sino también por evitar el contraer, a espaldas de esta unión sagrada, cualesquiera otros vínculos concubinarios e ilícitos. Y por ello deberán en cierto modo convertirse el uno en esclavo del otro, para ayudarse a soportar las flaquezas de la carne (*Agustín* 12: 55).

En este sentido, el matrimonio es unión sagrada donde la mujer debe cumplir sexualmente para evitar relaciones de concubinato. Como pone de manifiesto Michel Foucault, “el hombre, en tanto hombre casado, sólo tiene prohibido contraer otro matrimonio; ninguna relación sexual se le prohíbe por el solo hecho del vínculo matrimonial que contrajo…El matrimonio de un hombre no lo liga sexualmente” (2003, 135).

2.3 Construcción Social

El enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial está cimentado sobre la no consideración de la mujer como sujeto público, por tanto, sujeto político, aunque algunos de sus representantes reconocen en el ejercicio de las actividades domésticas un insumo importante para la economía del país. Es decir, dicho insumo no está visibilizado en las estadísticas nacionales y remunerado como todo trabajo es valorado a pesar de que se reconoce como importante,

> Hay un punto de gran importancia pública. Cada casa es un Estado en miniatura. Todos estos pequeños mundos particulares regidos por una mujer forman la nación. Por lo tanto, el ama de casa no puede permitirse el lujo de decir: “¡Bah, a nadie le importa si administro mi casa bien o mal, o si me

> compro esto o lo otro!". Porque cada una de los varios miles o millones de casas que constituyen una ciudad o un territorio, representan una ruedecilla en la gran maquinaria económica del país y de todas ellas depende el buen funcionamiento del conjunto…¿En qué ser tan importante no se transforma entonces esa ama de casa armada de escoba y de trapo para el polvo (Oheim, 1969, 34).

Por todo ello, pasos importantes en el proceso de socialización de las mujeres es el enjuiciamiento sobre cómo deben ser las mujeres en la esfera privada y familiar, comparado con las mujeres que se exponen a la mirada pública, a fin de que se adecuen al modelo de femineidad dominante,

> Hay esposa que sabe acicalarse muy bien cuando sale a la calle…¡Eva sabe arreglarse! Su peinado no está descuidado, su cara tiene este algo que la mujer sabe darle de atrayente y su mirada es cautivadora. Al verla pasar, más de un hombre piensa en la suerte del marido. Pero no nos precipitemos: ¿cómo es esta misma mujer en su casa? Medias con carreras o agujeros, cualquier arapo o bata sucia, cualquier cosa para los pies. Bien peinada sólo la ven los de fuera; sus maridos no lo consiguen nunca. ¿No convendría igualar el presupuesto, de manera que gastara menos en arreglarse para salir, en favor de arreglarse a menudo para estar por casa? ¿No convendría que supiera acicalarse también cuando ha de llegar el esposo?; y ¿por qué no alguna vez ponerse hermosa como si fuera a salir, aunque no vaya a ninguna parte? ¿Es que no es suficiente razón el arreglarse para el marido?...¿O preferirá la mujer que el marido sólo vea a las demás arregladas y a la mujer propia nunca? (Camafort 1973, 86).

La diferenciación en la manera de vivir de los sexos, de la división sexual del trabajo, el surgimiento de los celos, de la discordia entre la pareja también son parte del proceso de socialización de las mujeres y son elementos fundantes del sistema sexo-género. Abelin Sas expresa al respecto que "convertido en amo de la situación, el hombre adquiere la facultad de establecer el valor de su compañera y, de esa manera, gobernar su destino" (Abelin Sas 1999,32).

Representantes del enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial reconocen en el contexto matrimonial un ambiente propicio donde irrumpe la violencia de género contra la mujer cuando afirman que,

> La noche de bodas es fuente y origen de muchos matrimonios desgraciados…La muchacha, por mucho que ame a su esposo, entra en este período de su vida con el presentimiento, consciente e inconsciente, de que en adelante será la víctima…Muchas mujeres, por desgracia, son efectivamente víctimas de sus esposos. Y es que el muchacho, el joven esposo, que entra en el matrimonio suele ser como el niño en su primer día de clase, que no sabe si el lápiz se coge con la derecha o con la izquierda y

> que, en suma, es totalmente inhábil para hacer nada provechoso." (Camafort 1973, 78).

Además también aceptan que "La vida sexual de muchas mujeres, desgraciadamente, consiste en continuas inmolaciones sobre el altar de la sensualidad incontenible del marido." (Camafort 1973, 86).

En opinión de Julieta Kirkwood, "la violencia contra las mujeres es primordial para mantener esas relaciones políticas en las esferas públicas y privadas" (Kirkwood 2000, 5). En Costa Rica, según fuentes del Instituto Nacional de Mujeres, el año 2009 cerró con 37 mujeres muertas por femicidio, de ese total 17 mujeres murieron a manos de su esposo o compañero sentimental.

Un aspecto importante en este enfoque es dilucidar la percepción de la sexualidad dado que ha significado, históricamente, un tabú para la mayoría de las iglesias que no abordan la teología de la sexualidad humana, sino que le huyen, la acosan, le ponen límites. Veamos,

> La característica esencial biológica del acto de la unión sexual es depositar, por parte del esposo, el fluido seminal que contiene miríadas de espermatozoides, en la vagina de la esposa. El lugar en que quedan depositadas las células masculinas queda en la parte superior de la vagina, donde se halla situada la abertura que conduce a la matriz. Es necesario insistir que este proceso debe tener lugar dentro del vínculo matrimonial solamente (Williams y Capper 1969, 85).

Para esta perspectiva, la razón biológica del ejercicio de la sexualidad es cuando el hombre legitima la procreación depositando el fluido seminal en la vagina de su mujer quien actuará como depositaria, es decir, como una guardiana de la sucesión genealógica, dicho en otras palabras, "El hombre, desde la más remota antigüedad, desea procrear y perpetuarse en su descendencia" (Grau 1973, 109).

La sexualidad, que es un asunto personal y privado, es el instrumento adecuado para la sujeción, dependencia y subordinación de las mujeres, pues "las mujeres serían…convencidas para pactar su sujeción al varón a cambio de la subsistencia y de la protección" (Cobo 1995, 131). La idea de la procreación como fin primario del matrimonio es exigida por católicos y algunos líderes evangélicos, quienes plantean el diseño del sexo como la evidencia para que la mujer sea la transmisora de la vida humana.

> Del mismo modo, en toda mujer normal existe el deseo de tener una familia e hijos, todo lo cual está dispuesto originariamente para que tenga su

> cumplimiento en el matrimonio, aunque para muchas mujeres este cumplimiento quede demorado o imposibilitado ” (Williams y Capper 1969, 61-64).

Ahora bien, algunos líderes evangélicos expresan su separación radical de esta noción, adoptada en la Edad Media por Tomás de Aquino, “nosotros hemos de rechazar muy decidida y claramente la idea de que el matrimonio se reduce a la procreación. Este concepto sólo ve en el fondo del matrimonio la procreación, la educación de los hijos y la fundación de una familia (Courthial 1973, 45).

Hay otra noción muy específica que distingue el enfoque y sobre la cual no cabe discrepancia alguna, y es la de sujeción que no se ha exigido de igual manera para el hombre como para la mujer. San Agustín de Hipona dice al respecto, que un hombre tiene el permiso social de poseer varias mujeres, sin embargo, la mujer no puede porque ella es un ser inferior cuya condición es estar sujeta al señor, es decir, al hombre. El comentario dice así:

> Un hombre estábale permitido tener diversidad de mujeres y, en cambio, no le estaba a la mujer tener diversidad de maridos, ni aun con el fin de procrear, en el caso de que, siendo ella fecunda, fuese estéril el varón. Y es que, por una oculta y misteriosa ley de la naturaleza, lo que es superior busca y requiere la singularidad, en tanto que las cosas inferiores no sólo están sometidas y subordinadas las unas a las otras, sino que también, si la razón de la naturaleza o de la sociedad lo consiente, resulta más decoroso y bello el que la muchedumbre de cosas esté subordinada a una sola. Porque por lo mismo que un súbdito solo no tiene diversos señores y, en cambio, un señor sí tiene diversidad de súbditos, semejantemente no hemos encontrado jamás en Escritura alguna que una sola de las mujeres santas y virtuosas haya tenido a la vez diversos maridos; y, en cambio, sabemos que un varón santo ha tenido a la vez varias mujeres mientras eso estuvo legislado y reconocido por aquella sociedad y así lo reclamaba la razón del tiempo (*Agustín* 12: 89).

San Agustín atribuye a una oculta y misteriosa ley de la naturaleza la superioridad del hombre y la sujeción de la mujer pues como cosa, es inferior. Desde esta mirada, construye las dos naturalezas, la de la mujer y el hombre que remite a los dos espacios sobre los que está estructurada la sociedad, la privada y la pública. En lo que respecta a señor y súbdito, estos términos ponen de manifiesto que los hombres y las mujeres son parte de una sociedad estratificada y desigual.

La desigualdad entre ambos géneros es la diferencia social que existe entre la libertad y la sujeción, libertad y sujeción suficiente que determina una formación

para la autonomía moral en el hombre y otra formación para la dependencia y la sujeción de la mujer. Ahora bien,

> ¿Qué significa eso de que una esposa esté sujeta a su marido? La palabra *sujeta* nos viene de un término militar que realmente significa moverse de una manera organizada, hacer una tarea asignada de la manera indicada. La sujeción es el don más importante que la esposa puede ofrecerle a su marido. Una esposa que responde y es receptiva demuestra voluntariamente que rinde su libertad, para recibir de él el amor, la adoración, la protección y la provisión…Esta respuesta la conducirá a un anhelo de satisfacer las necesidades de su marido aun antes que él se lo pida…Si estas dos actitudes: el amor y la sujeción, se pasan por alto, la dificultad, y posiblemente el desastre, se vislumbran más adelante (Wheat y Gaye 1980, 28).

Después de afirmar que el amor y la sujeción son dos facultades básicas de la mujer, se introduce una cualidad muy específica: "El hombre es la cabeza del hogar, bien funcione en esa condición o no" (Wheat y Gaye 1980, 28). En el enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial encontramos representantes que quiebran su lógica cuando atribuyen a construcciones socio-históricas la autoridad del marido. La autoridad, al género masculino, no proviene de la naturaleza, ni tampoco de la investidura de un poder sagrado, veamos:

> La autoridad marital…se la ha confundido, demasiado a menudo, con los derechos –a veces excesivamente abusivos- que la ley civil otorga al marido. Así, por ejemplo, es bien cierto que en Occidente el poder del marido ("*manus mariti"),* heredado del antiguo Derecho romano, ha hecho sentir su peso fuertemente en los conceptos y las prácticas del matrimonio, y por este camino, y por vía de consecuencia y de confusión en los conceptos y en las prácticas de la familia, dominada poco menos que tiránicamente por el "*pater familias"…*Las costumbres, las situaciones sociales y políticas (pensemos en la influencia del Derecho romano y el Código civil napoleónico que dejaron una huella tan profunda en los hábitos de Occidente y en la *praxis* cristiana)…tienen que ser examinadas críticamente. Ninguna de estas realidades tiene valor normativo…La autoridad del marido no tiene nada que ver con ninguna clase de *dominio*; no se trata del marido "señor absoluto de su esposa" (Courthial 1973, 52).

El *pater familias* es la figura masculina –patriarca- dueño legal de las personas que integran su entorno familiar más inmediato. Es una figura política típica de la familia patriarcal de la Antigüedad, sin embargo, a pesar de que se remonta al pasado, se ha preservado en el tiempo con los avances de la sociedad, pero, con otros rostros,

> La casa (*oikos)* grecorromana estaba estructurada y se regía prácticamente de la misma manera que la sociedad. La casa estaba formada por la familia misma y por todos aquellos que vivían en ella, incluidos los esclavos. Entre la gente acomodada, una familia tenía dos o tres hijos. A éstos había que añadir los esclavos y sus familias. Entre los pobres el promedio era de dos hijos; no pocas veces los daban en esclavitud o los ponían a mendigar, apremiados por su situación económica; a las hijas las prostituían. La estructura familiar era netamente patriarcal: el *pater familias* era la autoridad máxima, y todos los miembros de la casa ocupaban su lugar en relación con él. La virtud por excelencia en el ámbito doméstico era la sumisión, la obediencia absoluta a los miembros superiores de la familia (Arens 1995, 85).

Conclusión

Para concluir, y como se ha dicho en este capítulo, el enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial proyecta una imagen de lo divino en relación directa con lo masculino, en un escenario donde lo femenino está ausente en un principio. La figura femenina provoca un caos, con su irrupción, en el contexto masculino, por lo mismo, el enfoque considera que Cristo quiso tomar para sí el sexo masculino. Su concepción de naturaleza está sustentada en el determinismo biológico que sigue el camino de la diferencia física entre lo femenino y lo masculino para dividir la sociedad y el mundo en dos partes, uno valorado y otro subvalorado. Es así que la construcción social se ha cimentado sobre la consideración de la mujer como no sujeto público sino como una cosa cuya sexualidad es útil para la reproducción de la especie humana. Por consiguiente, nos proponemos para el siguiente capítulo analizar desde la perspectiva histórica de género, la sexualidad y el matrimonio.

CAPÍTULO II

ENFOQUE DE GÉNERO: LA SEXUALIDAD Y EL MATRIMONIO

El abordaje de la presente investigación plantea la necesidad de apoyarnos en la teoría de género que "es una teoría amplia que abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo" (Lagarde 1996, 26). La mirada de género, la perspectiva de género, y el enfoque de género constituye una misma forma de nombrar el abordaje que está fundamentado en la teoría de género. Por eso mismo nos vamos a permitir usar mirada, perspectiva o enfoque de género de manera indistinta.

La teoría de género nos proporciona la perspectiva de género "que permite analizar a las mujeres y a los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, construidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad" (Lagarde 1996, 31). Por ejemplo, recordamos haber experimentado, hace algunos años, al dar a luz a los hijos y en la condición de fatiga que toda mujer se encuentra después del parto, la emoción por saber el sexo, -definido a partir de la apariencia externa de los genitales-, de aquel recién nacido que había procreado. Pues el sexo con el cual esa niña o ese niño habían nacido los introducía al género femenino o al género masculino.

> El género es una construcción simbólica y contiene el conjunto de atributos asignados a las personas a partir del sexo. Se trata de características biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, jurídicas, políticas y culturales (Lagarde 1996, 27).

El género, construcción sociohistórica previa al nacimiento de los nuevos seres, ya estaba adelantado con la programación de cómo debería ser aquella niña o aquél niño. De esta forma se espera que aquella niña se construya según las normas dominantes de feminidad y aquel niño se conforme de acuerdo a las normas de masculinidad dominantes.

La construcción simbólica “es una tarea larga, lenta, pero muy efectiva porque se inicia en la familia, sigue en la educación formal, se justifica…en las iglesias por medio de normas religiosas mal aplicadas, se acentúa constantemente en los medios de comunicación social: la radio, los periódicos, la televisión, los anuncios, etc.” (Ferro Calabrese 1998, 4).

La norma objeto de estudio no es una normativa reciente en la historia de la humanidad. Por eso mismo está arraigada de manera profunda en el imaginario colectivo. Por la influencia de la filosofía griega, el cristianismo se apropió de un ideal sexual el cual convirtió en norma para sus iglesias.

> De entre todas las filosofías griegas fue el estoicismo la que más influencia ejerció en la filosofía romana y en la formación del pensamiento cristiano primitivo…El deseo sexual, como las pasiones del temor y la cólera, era en sí mismo irracional, desordenado y propenso al exceso. Había que moderarlo e incluso eliminarlo. No había que consentirlo nunca, a no ser que sirviera para un fin racional. Este fin era el de la procreación. Por consiguiente, la relación sexual, incluso en el matrimonio, sólo estaba justificada moralmente cuando estaba destinada a la procreación (Countryman 1996, 108).

Desde ese punto de vista, se entiende el matrimonio tradicional como la unión entre un hombre y una mujer, cuya sexualidad está mediada por el matrimonio y su fin principal es la de procrear descendencia.

La norma religiosa supuestamente fue elaborada e impuesta por la divinidad y ha pretendido regular el comportamiento de la mujer y el hombre. La norma, aparentemente, no está orientada a ningún género en especial, sino que se demanda a todas y todos, supuestamente en forma buena y neutral, por provenir de la institución eclesial y por ser una norma religiosa. Por su parte, Facio advierte sobre las normas,

> Algunos tratadistas se limitan a concebir el Derecho como un sistema de normas…Otros tratadistas…encuentran que…a ese concepto se le debe añadir la noción de Derecho como…institución. Así, el Derecho ya no es sólo el conjunto de normas sino también las instituciones que las crean, las aplican y las tutelan…Es así entonces que el fenómeno jurídico…está formado por tres componentes: 1.-El componente formal-normativo (sustantivo); 2.-El componente estructural, y 3.-El componente político-cultural…el componente formal-normativo de la ley sería…la ley formalmente promulgada…El componente estructural de la ley sería el contenido (en forma de leyes no escritas)…que se encuentran en el componente formal normativo…En este sentido podemos hablar de que en el componente

> estructural existen leyes no escritas formalmente, no…generadas formalmente en una negociación…El componente político-cultural de la ley es el contenido y significado que se le va dando a la ley por medio de…tradiciones y conocimiento que la gente tenga de la ley…Todo esto va creando leyes no escritas que la mayoría acata. O sea, que también en este componente político cultural existen leyes no escritas, leyes que no están formalmente promulgadas pero que además de ser obedecidas por la mayoría, son formalmente reforzadas. En algunos casos, son hasta más efectivas que las que se encuentran en blanco y negro en nuestros códigos (Facio 1992, 63-66).

El mundo católico ha elaborado un cuerpo jurídico con el nombre de derecho canónico con el fin de orientar las prácticas de sus miembros. Aunque la iglesia evangélica no posee ningún cuerpo jurídico formal, lo que hace es pegarse a la iglesia católica. La estructura eclesial de la iglesia evangélica tiende a minimizarse cuando existe la creencia que Dios es quien salva y no las obras. Es una contradicción en la que se sumerge la iglesia evangélica. La estructura eclesial no es mediación, por tanto, la norma objeto de estudio no debería ser requerida para tomar la Santa Cena.

La norma de sexualidad sólo dentro del matrimonio es tan fuerte que se encuentra tanto en el componente estructural cuyo contenido está en forma de leyes no escritas, pero se halla en el imaginario colectivo por provenir de una institución sagrada. Igualmente, se encuentra en el componente político-cultural cuyo contenido y significado se transmite por medio de las tradiciones que son obedecidas por la mayoría y reforzadas, sin cuestionamiento alguno. De hecho, el sujeto concreto y específico de la norma religiosa es el patriarcado religioso y el objeto son las mujeres, sujeto religioso que manipula el sentir de las mujeres, sujeto religioso indiferente a las consecuencias prácticas de sus exigencias normativas.

El patriarcado es una estructura piramidal organizada de manera tal que lo femenino está subordinado a lo masculino por la categoría política del dominio que le es adscrita a lo masculino. Es un fenómeno pancultural presente en todas las culturas, como tal se manifiesta de forma diferente dependiendo del contexto, pero también tiene la característica de que es metaestable. Esto quiere decir que tiene la capacidad de adaptarse y asumir un nuevo rostro aún en las situaciones que le son adversas.

> El patriarcado es una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero no único producto son los hijos (Sau 2001, 237-238).

En este sentido, entendemos la sexualidad como el conjunto de experiencias sexuales del género femenino o género masculino, experiencias determinadas por la diferencia de los órganos genitales y el significado que la sociedad le atribuye a las diferencias sexuales. Es así que la sociedad y la organización religiosa discrimina a quienes no se conducen de acuerdo a sus lineamientos, considerando que discriminación

> Denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social y cultural o en cualquier otra esfera (Convención 1994, artículo 1).

Nuestro enfoque, partiendo de la realidad de discriminación de las mujeres, se apoya además, en la teología feminista que "se conoce como una teología contextual, es decir, una teología que está comprometida con un contexto y reflexiona a partir de la experiencia (como la teología negra de EEUU, la teología africana, la asiática o la latinoamericana, entre otras)" (Conti 2002, 3).

A este abordaje no es extraña la ética contextual que se renueva y nutre a partir de las exigencias del contexto que las mujeres están viviendo. Por lo tanto, no es una ética anquilosada en el tiempo, sino que responde a espacios concretos que toma en cuenta la lectura de los signos de los tiempos,

> Lo que quiere decir que para conocer la voluntad de Dios no es necesaria 'una señal del cielo': hay que procurar entender las señales implícitas en los acontecimientos históricos que nos toca vivir…Hay que leer las señales de los tiempos, con ojos humildes, realistas, y a partir de esa lectura nutrir la fe…Ello es fundamental para orientar la acción de la Iglesia, para dar una referencia a la pastoral, a la itinerancia, al peregrinar del pueblo de Dios en la historia…Esta dialéctica entre lectura de las señales del tiempo (o, si se quiere llamarlo con palabras más actuales, análisis de coyuntura) y contenido de la fe, abre sendas para renovados intentos de fidelidad de la Iglesia a la voluntad de Dios (De Santa Ana 1984, 51-54).

El estudio sobre el que trata la presente investigación no ha sido abordado de manera directa. Sin embargo, existen algunos escritos enriquecedores para el trabajo. Por ejemplo, en el artículo "Valores en crisis y normatividad eclesiástica", se plantea que una discusión en el cristianismo ha sido el logro de la salvación eterna por las obras o la gracia divina.

El mayor o menor énfasis puesto ya sea en las obras o en la gracia divina ha configurado diferentes modelos pastorales y distintas ingenierías institucionales religiosas. Si la perspectiva considera que Dios es quien salva, la estructura eclesial tiende a minimizarse pues la relación con Dios es directa y "la normatividad de las conductas pasa a segundo plano…"(Di Stefano 2003, 497). Si el enfoque en las obras es decisivo la estructura eclesial se plantea como mediación. El autor pone de manifiesto que el mundo católico elabora un *corpus* jurídico con el nombre de derecho canónico con el propósito de orientar las prácticas de los fieles.

Susan Cabezas, en el artículo "Vías reversibles de género v/s vías reversibles de tránsito: subvertir lo normativo" (2004, 11-12), señala como algo relevante de género su transformación. Por eso, es fundamental reflexionar sobre cómo podemos subvertir estas normativas de género y qué herramientas existen hoy para introducirse en los imaginarios culturales.

Cabezas considera que la condición normativa del género puede ser asumida como performativa, ya que es un acto precedente de nuestra sexualidad. Está internalizada con tal fuerza y dinamismo, que no nos cuestionamos por qué asociamos tales conductas con tales sexos. La performatividad del género hace suponer que tales conductas no son sólo apropiadas, sino que determinantes de cada sexo, e incluso más, el género con todo el conjunto de normas, expectativas, y caracteres trasciende la base sexual y se impone sobre los cuerpos, otorgándoles rangos, status y jerarquías de poder.

La autora indica que la performatividad también nos refleja que las pautas de género cambian, se movilizan y contextualizan. Un ejemplo explícito de este fenómeno lo constituyen las vías reversibles de la ciudad de Santiago, Chile, donde a determinadas horas del día, la dirección de ciertas calles y avenidas cambian de sentido, rompiendo con la direccionalidad y la rigidez de la ley del tránsito. Cabezas considera que el caso del género apunta a lo mismo y ella se hace las siguientes

preguntas: ¿Tenemos que esperar a que las instituciones sociales y del gobierno dictaminen mecanismos de reversibilidad de los roles de género para aceptarlos fácilmente y aceptar su contingencia? ¿Seguiremos esperando que el género libere el sexo y a los cuerpos, cuando también son los cuerpos quienes pueden liberar-subvertir las normativas que continúan regulando a los géneros?

Karen Lebacqz, en el artículo "Vulnerabilidad apropiada", señala que a lo largo de la historia las iglesias han asumido que el matrimonio es la norma para los cristianos. Las iglesias esperan que los solteros se casen y quienes han estado casados y ahora están solos por estar divorciados o viudos simplemente permanezcan ocultos hasta que se casen de nuevo. La autora cree que el lema adoptado por la Iglesia Metodista Unida de Estados Unidos podría constituir un resumen de la visión cristiana tradicional de la sexualidad: "celibato para las personas solas, fidelidad en el matrimonio".

La decisión está entre las dos visiones de la sexualidad como son la "veterotestamentaria"/enfoque no debes, apegada a la tradición de la iglesia, y la "neotestamentaria"/enfoque debes. Para ella, ninguna de las dos visiones proporciona una ética sexual satisfactoria para las personas solas. Lebacqz considera que tanto los católicos como los protestantes están de acuerdo con los fines fundamentales de la expresión sexual y ambos no aceptan la sexualidad fuera del matrimonio.

Nos recuerda Monica Furlong en su artículo "Relaciones sexuales antes del matrimonio" que nada ha cambiado tanto en los últimos veinte años como el rechazo de los jóvenes a aceptar el tabú del sexo antes del matrimonio. En esta dirección, la autora pregunta sobre:

> ¿Qué puedo decir de la larga y rígida tradición cristiana de la absoluta castidad prematrimonial? En primer lugar…expresaba la idea…que el deseo sexual era destructor…En segundo lugar…expresaba una ambivalencia respecto de las mujeres…las protegía de los estragos de los deseos masculinos…Por otra parte, las veía no tanto como personas cuanto como propiedad que había de pasar intacta del padre al marido…En tercer lugar…pasaba por alto el valor positivo de la sexualidad y la permitía…como una necesidad práctica dentro del matrimonio para la "procreación" de los hijos, pero daba por supuesto que en un mundo ideal todos vivirían como monjes (1996,405).

La autora rechaza esta última visión y reconoce que hace falta valor, para decir en los círculos cristianos, que el sexo es una forma de conocer a Dios.

Es así que la perspectiva de género trata por separado la sexualidad y el matrimonio, es decir, el enfoque se aproxima a las dos dimensiones humanas como quehaceres independientes, ni siquiera se les aborda como dimensiones interdependientes.

El enfoque de género estudia la sexualidad como una dimensión inherente al ser humano, por tanto, no existe razón alguna que como parte del ser mismo haya quienes la tengan agregada en un nivel inferior y supeditada a una construcción histórica como es el matrimonio.

1. Del naturalismo al paradigma histórico

1.1 Mirada de género y su esquema de pensamiento

Mencionamos a la naturaleza o lo natural como uno de los ejes que articulan el enfoque clásico-ético de la moral cristiana y eclesial de la norma objeto de estudio. Desde la perspectiva de género "es preciso dar el paso a una concepción de lo humano como histórico frente a lo natural, y de lo genérico como una construcción que asigna a las personas y construye socialmente en ellas sobre la base de la especificidad sexual y de la diferencia sexual, los comportamientos de género" (Lagarde 1996, 36). Es así que la mirada de género se aproxima a los fenómenos sociales utilizando el esquema de pensamiento dialéctico cuando plantea que las mujeres y los hombres son construidos social y culturalmente sobre la base del sexo.

> Ahora se puede dar una primera definición de la dialéctica: es la ciencia y, si se quiere, la lógica del movimiento real que cumpliéndose crea las premisas de su propia negación…se puede definir un segundo significado de la dialéctica: la ciencia o la lógica que sabe –al tratar los problemas- que pertenecen a una totalidad. (Mascitelli 1979, 115).

Además, existe una herramienta adoptada en este enfoque que entra en acción cuando se aborda una investigación de carácter feminista, nos referimos a,

> una práctica clave [que] ha sido la llamada desconstrucción. Esta es parte nodal del método feminista. En su forma más simple significa el análisis meticuloso de cuanto conocimiento existe sobre el tema que se trabaje para descubrir los sesgos sexistas e intentar corregirlos. Significa ir desarticulando

> las diversas disciplinas por su marcado androcentrismo, e intentar la construcción de nuevas, no sexistas y no androcéntricas" (Bartra 2002, 148).

Así pues, la construcción y desconstrucción son ejercicios teóricos importantes. Se añade que la epistemología de la teoría de género son las experiencias personales de las mujeres, por ejemplo, la discriminación sexual, la explotación comercial del cuerpo de las mujeres y otras más.

1.2 Lo personal es político

Hemos señalado anteriormente que lo religioso es considerado importante para aquellas mujeres que se congregan en las iglesias. Son iglesias, algunas de ellas, donde las mujeres sufren discriminación cuando no obedecen a la norma objeto de estudio, norma que se adentra en la sexualidad de las mujeres, ámbito personal, en apariencia irrelevante desde el punto de vista político. Sin embargo,

> A pesar de las apariencias, la relación del poder con las mujeres es consensual, aunque el consenso de las mujeres es de carácter coercitivo porque el mundo y su condición les son presentados con la fuerza divina o natural, emanados de un poder supremo que les confiere la cualidad de ser inmutables (Lagarde 2003, 156).

Por lo tanto, recuperando la declaración que caracterizó e identificó al feminismo de los años 60, el enunciado "lo personal es político", consideramos que el control de la sexualidad de las mujeres es una cosa relevante desde lo político, pues, es la manera como el patriarcado religioso se afirma utilizando el supuesto poder sagrado. Desde que lo sexual dejó de ser un asunto privado y se hace público, lo sexual ingresa al campo de la política.

Ahora bien, "entendiendo por política…toda relación entre sujetos que implique relaciones de poder que pueden ser asimétricas basadas en mandatos, dominación y obediencia o simétricas basadas en pactos y alianzas" (Archenti 1994, 17), podemos decir que el control de la sexualidad significa perpetuar el pacto histórico del género masculino.

Carole Pateman en su libro *El contrato sexual*, habla de la historia del contrato sexual como una historia de la génesis del derecho político, es decir, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres. El punto de arranque para Pateman es que la nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario es un orden social patriarcal. El contrato social es una historia de libertad, el contrato

sexual es una historia de sujeción. La autora plantea que el contrato es la génesis del derecho político que se origina en el derecho sexual o derecho conyugal cuando los teóricos del contrato incorporaron el derecho conyugal en sus teorías y, al hacerlo, transformaron la ley del derecho sexual del varón en su forma contractual moderna.

La investigadora considera que la historia del contrato social es una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. La otra, la privada, no es vista como políticamente relevante. El matrimonio y el contrato matrimonial son, por lo tanto, considerados también políticamente irrelevantes. Para Pateman, en el patriarcado moderno, la diferencia entre los sexos se presenta como la quintaesencia de la diferencia natural. El derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres se presenta como el reflejo del propio orden de la naturaleza.

El lema lo personal es político "quiere decir que todo lo que me pasa a mí y a la otra y a la otra, aunque nos pase en la intimidad, responde a un sistema y a unas estructuras de poder, y por lo tanto son fenómenos políticos y no naturales a los cuales hay que darles respuestas políticas…Esto obligará al Estado a buscar…respuestas. …Esto es política"(Facio Montejo 1992, 36). En fin, las feministas descubrimos que,

> Lo privado no es político automáticamente; es más bien susceptible de convertirse en político justamente cuando sale a lo público, como presión y como propuesta…en el lenguaje ciudadano, *sólo* la lucha de este aspecto de mi vida privada que se traslada a lo público, es realmente político. A partir de lo que logre en la esfera política (políticas públicas), mi lucha contiene múltiples sentidos y niveles, de transformación: democratizar mi vida cotidiana, abrir la posibilidad de democratizar la vida cotidiana de millones de mujeres, democratizar la sociedad civil, al hacerla más consciente de los intereses de las mujeres, enriquecer y recalificar la política con temas antes devaluados y obligar al Estado a defender aspectos de la ciudadanía civil de las personas. *Es* darle una ciudadanía a lo privado (Vargas Valente 1996, 2).

Es así que desde nuestro punto de vista, lo personal como la sexualidad y el matrimonio sí son relevantes desde lo político porque cuando se crea la nueva sociedad civil, en la génesis del derecho político se pacta el derecho sexual o derecho conyugal como el poder que los varones ejercen sobre el cuerpo de las mujeres. De esta manera, la sexualidad y el matrimonio, ámbitos que fueron negociados en la génesis del derecho político, serán controlados y normados por el

patriarcado religioso que se constituye en parte fundamental del orden social patriarcal represivo.

Sería por tanto que la perspectiva de género aborda la sexualidad como un constructo socio-histórico, pues, al nacer mujer u hombre ha sido la dimensión socio-religiosa de la época la encargada de imprimir en cada cuerpo humano, los caminos por donde se ha de enrumbar la sexualidad humana.

Desde el punto de vista histórico el siglo XVII marca el principio de la represión sexual que coincide con el surgimiento de la sociedad burguesa, capitalista. "La burguesía, clase en ascenso cuya existencia se consolida, impone a la esposa una moral rigurosa" (de Beauvoir 1986, 137-138). Sería por tanto que,

> Hasta fines del siglo XVIII, tres grandes códigos explícitos…regían las prácticas sexuales: derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Fijaban, cada uno a su manera, la línea divisoria de lo lícito y lo ilícito. Pero todos estaban centrados en las relaciones matrimoniales: el deber conyugal, la capacidad para cumplirlo, la manera de observarlo, las exigencias y las violencias que lo acompañaban…su fecundidad o la manera de tomarlo estéril, los momentos en que se lo exigía (períodos peligrosos del embarazo y la lactancia, tiempo prohibido de la cuaresma o de las abstinencias)…La relación matrimonial era el más intenso foco de coacciones; sobre todo era de ella de quien se hablaba…(Foucault 2002, 49).

La pastoral cristiana desde el contexto eclesial utiliza el canal de la confesión individual como medio para que cada persona, revele, relate su práctica sexual con la intención de ejercer el control de un ejercicio humano que se consideraba pecaminoso, por lo mismo, la jerarquía de la iglesia le impone normas.

> El papa León XIII en carta de 1888 dirigida al arzobispo de Tours, afirma categóricamente: "Es una realidad constante y bien conocida que en la Iglesia existen dos órdenes claramente definidos por su misma naturaleza: los pastores y la grey, es decir, los gobernantes y el pueblo. Los primeros tienen la misión de enseñar, gobernar y dirigir a los hombres en la vida, imponiéndoles normas; los segundos tienen el deber de someterse a los primeros, obedecerles, cumplir sus prescripciones y tributarles el debido honor" (Alberigo 1984, 353 en Casiano, Floristán 1993, 322).

Dicha división en dos partes es influencia del pensamiento platónico que defiende "una oposición entre lo que está arriba (el espíritu) y lo que se encuentra abajo (la materia). También influyó la visión neoplatónica del PseudoDionisio, en donde los servicios están jerarquizados con una escala de dignidades; la autoridad viene de *arriba*" (Schillebeeckx 1984, 457 en Casiano, Floristán 1993, 320-321).

Incluso, como la estructura del pensamiento occidental fue construida en torno de dualismos o pares opuestos, la sexualidad es percibida corrupta y secundaria,

> Tres características de este sistema de dualismos resultan importantes…Primero, los dualismos están sexualizados. Una mitad de cada dualismo se considera masculina y la otra mitad, femenina. Segundo, los términos de los dualismos no son iguales sino que constituyen una jerarquía. En cada par, el término identificado como "masculino" es privilegiado como superior, mientras que el otro es considerado como negativo, corrupto o inferior. Y tercero, el derecho se identifica con el lado "masculino" (Olsen 1990, 1).

Ahora bien, al analizar la norma objeto de estudio con el sistema de dualismos, la sexualidad es considerada como la esfera contrastante del matrimonio, esfera corrupta y pecaminosa al estar referida a la carne, mientras el matrimonio ha sido sobrevalorado al ser considerado como un símbolo entre la unión de Cristo con sus iglesias. En fin,

> El mundo burgués instituyó una división moral del trabajo entra razón y sentimiento, identificando la masculinidad con la razón y la feminidad con los sentimientos, el deseo y las necesidades del cuerpo…En este esquema social, por ejemplo, Rousseau excluyó a las mujeres del ámbito-público de la ciudadanía por ser las guardianas de la afectividad; del deseo y del cuerpo…Su peligrosa y heterogénea sexualidad debe conservarse casta y confinarse al matrimonio, puesto que al asegurar la castidad de las mujeres cada familia se conservará como una unidad separada, evitando el caos y la mezcla de sangre que resultaría de la descendencia ilegítima (Marion Young 1996, 101).

Contrario a considerar la sexualidad como corrupta y pecaminosa, desde la mirada de género la sexualidad es materia del derecho humano,

> En la cual se encuentran íntimamente unidos emoción, ilusión, excitación, fantasía, milagros de la piel, espiritualidad, ternura y respuestas fisiológicas, o sea una visión humanista, alejada del modelo tradicionalmente distorsionador que ha usado como dialéctica opresora la asociación sexual de malignidad/placer, pecado/erotismo, negando además el goce sexual como valioso milagro para vivir mejor (Londoño E. 1996, 20-21).

Por su parte, Lagarde coincide con lo expuesto hasta aquí, pero ofrece además sobre la sexualidad que "las conductas, las necesidades y los comportamientos sexuales dejan de ser compulsivos y surge la tendencia a que no tengan como fin único la reproducción" (Lagarde 2003,187). Como sí "la sexualidad tiene que ver con la vulnerabilidad. El eros, el deseo de otra persona, la pasión que acompaña el deseo de expresión sexual, hace que la persona sea vulnerable. Crea

la posibilidad de un gozo grande, pero también de un sufrimiento grande. Desear a otra persona, sentir pasión, es ser vulnerable, capaz de ser herido" (Lebacqz 1996, 398).

De hecho, desde el enfoque de género, la sexualidad posee un espacio donde se sintetiza toda la carga opresiva de nuestras culturas: el cuerpo. "El cuerpo vivido nos manifiesta en su quehacer cotidiano la identidad asignada, aprendida y asumida; identidad que organiza nuestras vidas y da sentido a la existencia de los sujetos" (Lau Jaiven 2002, 190).

1.3 Los cuerpos: las mujeres son propietarias de sus personas

Ahora bien, la humanidad es una categoría que fue construida históricamente en torno al hombre -lo masculino- como referencia. Desde el siglo XVIII, con el advenimiento de la política moderna, se plantea el paradigma de la igualdad entre todos los seres humanos por estar dotados de razón. Sin embargo, desde el inicio se excluye a las mujeres de la categoría de ser humana y de ciudadana en igualdad de condiciones a lo masculino, se les expropia de sus cuerpos cuando el sistema patriarcal establece como pilar central el acceso a la sexualidad y al cuerpo de las mujeres. Es así que partimos de la consideración de que al hablar de cuerpos, el de las mujeres ha pertenecido a otros, ha servido a otros, ha sido normado por otros, ha luchado para otros, ha sido excluido y marginado por otros.

> Todo lo que la mujer en el curso de los siglos ha hecho para defenderse de la invasión constante de sí que debía soportar, se ha vuelto parte de su *ser mujer*…de un sujeto del cual era necesario neutralizar el poder de cuestionar lo que el hombre definía, para hacerle entender que en ese asunto algo no cuadraba, si la mujer no se reconocía en lo que se decía que la mujer era (Basaglia 1987, 26).

Por tanto, resulta necesario abordar lo que afirmamos de ese cuerpo. Se reconoce que "desde el vientre de nuestra madre y hasta la muerte, lo constante en nuestro cuerpo es el cambio…Todos estos cambios son corporales; es decir, se dan dentro de nuestro cuerpo, aunque no lo percibimos como cambios físicos. Son cambios que van impulsándonos a vivir en abundancia" (May 2010, 57-59).

A este respecto hay que señalar con Lagarde que "a pesar de la sujeción, de la disciplina de su cuerpo, de su subjetividad y de su ser todo, las experiencias vitales que experimentan las mujeres en su cuerpo son tan extraordinarias que

desbordan el destino de la anestesia pecaminos*a"* (Lagarde 2003, 201). Al mismo tiempo, los cuerpos de las mujeres se rebelan a ser capturados, rompen cadenas de sujeción, son abiertos a la vida, a la alegría, al encuentro con la naturaleza, al contacto con su igual y diferente.

> Por tanto…debemos volvernos dueñas/os de nosotros mismos, con una propiedad sin hipotecas ni limitaciones, desterrando la sensación de tener en el cuerpo algo que nos impide ser mejores, o "angelicales". En consecuencia, es positivo miramos, tocarnos, olernos, recrearnos y sensibilizar nuestro cuerpo (Londoño E. 1996, 111).

El cuerpo, expresión del arte divino, es propiedad de las mujeres. El cuerpo compuesto de órganos, sensaciones extraordinarias de placer, energía, fuerza física y mental, útero, articulaciones, corrientes neurológicas, dolores físicos y afectivos, memoria, sonrisa, llanto, reflexión, reducto para la toma de decisiones, donde se afirman los derechos humanos, recuperados para nosotras las mujeres. Por todo ello consideramos que,

> La comunidad de los derechos humanos debe ir más allá de sus normas de definición masculina para responder globalmente a la brutal y sistemática violación de los derechos de las mujeres. Se precisa examinar los prejuicios patriarcales y reconocer los derechos de la mujer como derechos humanos (Kirkwood 2000, 5).

En este sentido, las mujeres soñamos el futuro, lo visualizamos distinto, con la emergencia de otras realidades posibles donde el cuerpo de las mujeres se recupera, se sana, se libera,

> El "salto cuántico" implica que aun cuando tratamos de enfrentarnos con el retroceso y la emergencia, estamos imaginando lo nuevo: un futuro en el cual las mujeres seremos poderosas, en el que tendremos nuestro pleno poder-propio, no aquel patriarcal poder-sobre, sino el poder-para-crear, poder-para-pensar, poder-para-articular y concretar nuestras visiones y transformar nuestras vidas y las de nuestras hijas e hijos. Este poder empezará a hablar dentro de nosotras más y más, a medida que recuperemos nuestros cuerpos y con ellos la decisión de ser madre y cómo y con quién y cuándo. Porque la lucha de las mujeres por su autodeterminación está enraizada en nuestros propios cuerpos (Rich 1983, 13).

Desde este planteamiento, la Asociación de Estudios Geobiológicos –GEA-, envía al Foro Internacional de las Naciones Unidas la declaración que adjuntamos a este trabajo en donde se plantea y solicita el reconocimiento de la existencia del orden patriarcal y su definitiva abolición.

1.4 El derecho al placer sexual femenino

Asimismo, las mujeres fueron postergadas en el aspecto del derecho a gozar del placer sexual. Los hombres, sin embargo, reclaman ese derecho para ellos,

> Cuando en el siglo XV se abre paso tímidamente la doctrina de que el acto sexual buscado por placer –dentro del matrimonio- no entrañaba pecado alguno, los pocos autores que osaban aventurarla añadían de inmediato la siguiente condición: que fuera moderado, es decir, que no fuera tan desempachado e intenso que obnubilara los sentidos y la facultad racional. En tal caso dejaba de ser humano (García Estébanez 1992, 46-47).

A la vista, desde luego, de lo que habrá ocurrido en el siglo XV cuando el permiso para el placer sexual se extendió solamente para quienes se consideraban con derecho e iguales entre sí: los hombres. Las mujeres, caso contrario, no tendrían el permiso socio-religioso-cultural de gozar el placer sexual, pues, según la norma del patriarcado, su función sería reproducir la especie humana. Por ejemplo, un caso específico y una experiencia concreta de negación a las mujeres para disfrutar el placer sexual es la ablación femenina en países del África.

> Para mantener relaciones dominador-dominado es esencial que las mujeres (y miembros de otros grupos subordinados) aprendan a desvalorizarse. Y además es esencial que no tengan otra aspiración que agradar a los hombres y, sobre todo, que no tengan otras opciones…Un control estricto y violento sobre las mujeres, su cuerpo y su sexualidad, es tanto un símbolo como una pieza clave de todas las demás formas de dominación y control (Eisler 2001, 8).

Sin embargo, gracias a las luchas de los movimientos feministas, se habló por primera vez y acordó sobre derechos sexuales y reproductivos en el marco de la Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo, en El Cairo, en setiembre de 1994.

> Esos derechos se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos y a disponer de la información y de los medios para ello y el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye su derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos…Como parte de este compromiso, se debe prestar plena atención, a la promoción de relaciones de respeto mutuo e igualdad entre hombres y mujeres (párrafo 7.3).

Sin embargo, su definición jurídica no significó un reconocimiento social y político, pues “la Santa Sede expresó una reserva general sobre este capítulo”

(Conferencia internacional 1994, Capítulo VII, 37), como históricamente la Santa Sede se ha opuesto al logro y reivindicación de los derechos de las mujeres. De hecho, lo importante en la Conferencia Internacional es que el placer llega a formar parte de los derechos sexuales, al considerarlo como:

> Un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuando y con qué frecuencia" (párrafo 7.2).

De esta manera, las mujeres tienen la posibilidad de separar el disfrute sexual de la procreación o reproducción de la especie humana, es decir, el derecho permite que el placer sexual invisibilize el temor de las mujeres de quedar embarazadas. En la Declaración y Plataforma de Beijing, celebrada en 1995, se vuelve a enfatizar que,

> Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia (Párrafo 96).

Ahora bien, dado que la sexualidad es una elaboración socio-histórica-cultural y el significado de la sexualidad se va construyendo en el proceso de socialización y crecimiento físico, según algunos religiosos la edad de la pubertad, es decir, cuando el niño o la niña experimentan cambios físicos como la menstruación o el cambio de voz, es un símbolo del surgimiento de nuevos poderes e impulsos físicos que implica atracción del sexo opuesto.

Al mismo tiempo están los cambios físicos de la pubertad y el surgimiento de nuevos poderes e impulsos físicos que dejan perplejo y confuso al adolescente. Esa atracción entre los sexos es perfectamente natural, y se basa en causas que son profundamente biológicas y fisiológicas. En realidad, tenemos que llegar a la conclusión que el niño o la niña que no siente atracción por el sexo opuesto, está retardado en lo emocional.

El enfoque de género plantea que la sexualidad de las mujeres socio-histórica y culturalmente fue orientada hacia la procreación y los deseos sexuales fueron construidos para enfocarse hacia el sexo opuesto, por todo eso,

> ¿Qué tanta libertad sentimos al momento de tomar decisiones respecto de nuestra vida íntima, amorosa, y reproductiva? Si nos permitimos al interior del mundo más privado la fantasía, recrearnos en las imágenes eróticas o las rechazamos porque continuamos considerándolo malo (Londoño 1996, 60).

Desde la mirada de género, la sexualidad trasciende tanto la procreación como desear al sexo opuesto, puede ser también la búsqueda de compañía, amistad, en fin, la sexualidad significa apreciarla y vivirla como regalo de lo divino en su dimensión plena.

Hunt, en su artículo comenta que en el contexto del patriarcado, la expresión sexual se entiende como actividad sexual genital. Pero, nuestras percepciones feministas sobre las conexiones entre espiritualidad y sexualidad nos llevan a afirmar que la "energía encarnada" adopta muchas formas además del deleite del sexo genital. En fín,

> Compartimos la mesa con amigas; hacemos deporte y disfrutamos del arte y de la música juntas. Nos consolamos y felicitamos, nos desafiamos y castigamos, todo de una manera corporal. Pero la sociedad patriarcal se centra en la actividad sexual genital como el pináculo del intercambio humano, y luego lo prohíbe entre mujeres. Los estragos del patriarcado heterosexista resultan en el control sexual y económico de las mujeres, al menos en parte, al prohibirles establecer relaciones íntimas…La crisis del SIDA está cambiando en parte esta realidad, por algo más parecido a lo que buscan las mujeres en la amistad, es decir, compañía, cuidado e intimidad (Hunt 1994, 447-448).

Creemos que "para muchas mujeres el problema no lo constituye la sexualidad en cuanto tal. Ésta se convierte en problema cuando se nos priva de nuestra autonomía moral impidiéndonos ejercitar nuestra responsabilidad" (Hunt 1985, 403).

El Consejo sobre la Información y Educación Sexual (SIECUS) en los EE UU también define la sexualidad con mucho más amplitud que la genitalidad. El Consejo plantea que se pueden aprender seis conceptos claves que ayudan para definir un adulto sexualmente saludable.

> **Desarrollo Humano**…Afirmará que el desarrollo humano incluye el desarrollo sexual, el que puede o no incluir la reproducción o la experiencia sexual genital. Afirmará su orientación sexual y respetará la orientación sexual de otros. **Relaciones Humanas…**Comprenderá cómo la herencia cultural afecta las ideas sobre la familia, las relaciones interpersonales y la ética. **Habilidades Personales.** Identificará y vivirá de acuerdo a sus

> valores…Se comunicará efectivamente con la familia, sus pares y parejas. **Comportamiento Sexual**. Disfrutará y expresará su sexualidad a lo largo de su vida. Expresará su sexualidad de manera congruente con sus valores. Disfrutará de los sentimientos sexuales sin necesariamente tener que llevarlos a cabo. Discriminará entre los comportamientos sexuales que realcen su vida y aquellos que son dañinos para sí mismo y/o para otros. Expresará su sexualidad mientras respeta los derechos de los demás. Buscará nueva información para realzar su propia sexualidad. Entablará relaciones sexuales que se caractericen por su honestidad, equidad y responsabilidad. **Salud Sexual.** Evitará contraer y transmitir enfermedades sexuales, incluyendo el VIH. Practicará comportamientos de promoción de la salud tal como exámenes médicos regulares, auto-exámenes de los senos y testículos, e identificación temprana de posibles problemas. **Sociedad y Cultura.** Demostrará respeto por las personas con diferentes valores sexuales y estilos de vida. Evaluará el impacto de la familia, cultura, religión, medios de comunicación y mensajes sociales, sobre sus propios pensamientos, sentimientos, valores y conductas relacionadas con la sexualidad. Evitará conductas que exhiban prejuicio e intolerancia. Rechazará estereotipos sobre la expresión sexual de diversos grupos culturales. Educará a otros sobre la sexualidad (Consejo 1995, 4).

1.5 El matrimonio, ¿fenómeno natural?

De hecho, la figura del matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer, cuya sexualidad está mediada por la reproducción de la especie humana es la que se ha impuesto, hasta ahora, como fenómeno social. Desde el punto de vista de la reproducción, Pastor Ramos dice que "la descendencia se considera fundamental en el matrimonio, donde tiene lugar regularmente la procreación…[pero que] Gran parte de la importancia de los hijos se debe a motivos culturales de las sociedades antiguas" (1995, 121). Sociedades donde el grupo era más importante que el individuo por motivos de sobrevivencia, y los hijos eran más importantes que las hijas, pues las hijas, una vez las comprometían, tenían el deber de abandonar la casa de su padre y sumarse a la nueva familia, que aumentaba en número de miembros.

> Con el tiempo el matrimonio va asumiendo un carácter más institucional y se adapta a las formas culturales de las distintas épocas…Por lo que se van dictando normas para organizarlo en forma de institución adaptada a los momentos históricos diferentes, como por ejemplo la de evitar casamientos con extranjeros a la vuelta del exilio (Esd 10) (Pastor 1995, 119).

Es así que el matrimonio, como construcción social, ha moldeado a los requerimientos de las mujeres y los hombres, demandas que proveerán el sustento

jurídico a las nuevas leyes. En Costa Rica, por ejemplo, hace algunos años se reconocía social y culturalmente el matrimonio realizado ante una autoridad competente. Posteriormente, en la sociedad emerge la convivencia de parejas que traspasan los límites del modelo matrimonial aceptado social y culturalmente. De esta manera, el Estado costarricense crea nuevas leyes que reconocen la unión libre como una variante del fenómeno social del matrimonio y para brindar protección a las mujeres, hijas e hijos que nacían en condiciones desiguales de derechos. En definitiva, la unión libre es legalmente reconocida como igual a la relación matrimonial aceptada social y culturalmente, por tanto, ambas tendrán igualdad de derechos ante la ley.

Aunque una convivencia humana sea conocida como unión libre y el otro matrimonio, lo importante es que el Estado costarricense reconoce, en su momento, estar ante una situación que requiere nuevas leyes para igualar derechos que reviertan la discriminación, la cual

> Denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social y cultural o en cualquier otra esfera (Convención 1994, artículo 1).

En esta dirección, el reconocimiento de la igualdad fue para relaciones de parejas heterosexuales, reconocimiento legal que tuvo un impacto sociocultural que coadyuvó para que la sociedad aceptara la existencia de un tipo de familia que no había experimentado el rito matrimonial tradicional. Así pues, toda sociedad humana es un cuerpo vivo en permanente transformación, donde se desconstruyen formas de pensar, visiones y paradigmas de mundo.

Los paradigmas entran en tensión cuando emergen de realidades demandantes de su derecho a la igualdad. “La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto es un producto humano y nada más que un producto humano, que sin embargo, reacciona constantemente sobre su productor” (Berger 1969, 13). Es así que la sociedad costarricense, hasta ahora, ha reconocido como fenómeno dialéctico la relación heterosexual, caracterizada por ser dominante y excluyente, impuesta por grupos socio-religiosos y económicos, que influyen sobre lo político. De hecho, la relación heterosexual ha sido un modelo unívoco opresivo de la

diversidad humana y de quienes poseen otra identidad sexual diferente, modelo unívoco que no respeta el derecho de otra gente a vivir la libertad fundamental y a ejercer sus propios valores.

> No puedo dejar de preguntarme por qué se ha puesto un énfasis en la diferencia de quienes básicamente componen el género humano, mujer/hombre, ¿no somos en realidad lo mismo? ¿no somos lo humano? Si somos "lo humano", cuerpos/mentes/espíritus/almas/razón, entonces cuando se ama sexualmente a alguien del mismo sexo se ama tan sólo lo humano y si se desea un cuerpo igual ¿no se desea también lo humano?...quiero enfatizar en lo que me parece básico, lo humano (Lorenzini 2004, 46).

La perspectiva de género recoge el derecho humano que le asiste a toda persona de ejercer todos los derechos y libertades contemplados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos sin distinción de cualquier naturaleza tales como de raza, color de piel, sexo, idioma, religión, opinión pública o de cualquier otra índole.

> Dicho esto quiero decir lo que ya han dicho otras y otros, que el tema central no es el lesbianismo, o cualquiera otra manera de vivir la sexualidad, sino que lo que realmente está en cuestión es la heterosexualidad obligatoria. Las sexualidades son diversas, la heterosexualidad es sólo una de ellas (Lorenzini 2004, 46).

Así como la raza, color de piel, idioma y religión son aspectos identitarios de las personas; también lo es la identidad no heterosexual, históricamente reprimida, coartada en sus libertades fundamentales para expresarse, aún y cuando el artículo 33 de la Constitución Política de Costa Rica señala que: "Todo hombre [y mujer] es igual ante la ley y no podrá hacerse discriminación alguna contraria a la dignidad humana".

La identidad responde a la pregunta, ¿quién soy yo?, cuya respuesta se convierte en un sinónimo de la personalidad; la identidad sexual es una "característica fundamental de la personalidad. En este sentido se le usa como sinónimo de *identidad genérica" (Katchadourian, 1983: 21).*

La identidad sexual es parte de la identidad de una persona e incluye lo sexual de una persona como: "funciones fisiológicas, tipo e intensidad de los comportamientos sexuales, la propia percepción como ser sexual, y la que otros tienen de uno, y todo lo demás que tenga que ver con el hecho de ser hombre o mujer" (Katchadourian, 1983: 22-23). Por tanto, la identidad con opción sexual

diversa ha iniciado el camino de la visibilización en la sociedad costarricense; identidad que se niega a continuar con el menosprecio histórico, a ser excluida o restringida de ejercer los plenos derechos. En este sentido, la unión civil entre personas del mismo sexo es un nuevo tipo de familia, de convivencia humana y el proyecto de ley, que está, para su aprobación, en la Asamblea Legislativa, propone regular la situación de convivencia humana que refleja la realidad costarricense.

La unión libre, como insinuaban grupos y personas, no significó amenaza alguna para el matrimonio heterosexual. Es así que la unión civil entre personas del mismo sexo significa otra variante enriquecedora para la sociedad costarricense, con un tipo de familia dispuesta a compartir la vida, bienes adquiridos en conjunto y el camino de la compañía, en pareja. Desde el enfoque de género se

> Enfatiza vivir la sexualidad según la propia orientación, ya que no existe un estilo superior o más respetable que otro…mientras sean por mutuo consentimiento y no busquen dañar a terceros, son igualmente válidos (Londoño 1996, 63).

Pues si no estamos anuentes como sociedad costarricense a reconocer que cualquier otro hombre y otra mujer, tienen deseos o derechos tan seguros como los que tiene usted o tenemos nosotros, "¿cómo podríamos siquiera plantear la universalidad, que es la forma propia del juicio moral?" (Válcarcel 1993, 15).

Conclusión

Para concluir este capítulo, hemos observado que "se manifiesta la exclusión cuando pensamos que otros y otras no cuentan, o que no son 'como yo', y que por lo tanto no merecen de nuestra parte cierto comportamiento ético para relacionarnos" (May 2000, 19). Por consiguiente, se hace necesario visualizar una alternativa ética, en clave pastoral, para las mujeres discriminadas en el contexto eclesial, por cuanto se les margina por no obedecer a la norma religiosa: sexualidad sólo dentro del matrimonio.

CAPÍTULO III

PROPUESTA DE UNA ALTERNATIVA ÉTICA, EN CLAVE PASTORAL

Introducción

La mujer cuya situación es fuente de este estudio no era invitada a tomar la Comunión, a pesar de estar presente cuando la repartían. Cierto día, ella se la pide al líder eclesial. Sin embargo, él se la niega, pues según el líder eclesial, ella vivía en unión libre y practicaba la sexualidad fuera del matrimonio. La mujer, entonces, le propone matrimonio a su compañero para poder tomar la Santa Cena. El compañero, como no ve necesario el matrimonio, toma la decisión de abandonar su casa, su mujer, hijas e hijo e incluso su trabajo para que legalmente no le embarguen el salario. La mujer al enfrentarse con su nueva condición socio-económica y familiar intenta suicidarse, pero: "el amor hacia mis hijas e hijo me detuvo en hacerme daño, quienes también se hubieran quedado sin su madre, sin nadie que les acompañara aquí en Costa Rica" fue su reflexión para desistir de la idea.

Sería, por tanto, que el capítulo tercero seguirá el rumbo de la investigación bibliográfica analizando la situación de las mujeres desde los tres enfoques de la ética occidental. Luego, nos aproximamos a la ética feminista para llegar a la teología feminista en una iglesia inclusiva donde todas las personas tengan un espacio para el diálogo, sin distinción de ninguna índole.

1. Posibles caminos ante una situación

La situación anterior amerita ser examinada, dado que existen varios caminos éticos, sin embargo, el patriarcado eclesial acepta sólo un camino: el legalista. Es así que,

> Podemos distinguir tres tipos (o quizás "estilos" o "presuposiciones") de razonamiento moral. Ello depende de la pregunta previa que se haga: ¿Cuál es el *resultado* o meta que se debe lograr? ¿Cuál es la *obligación* o el deber que se debe cumplir? ¿Qué indica el *contexto* o la situación para poder asumir una postura Podemos distinguir tres tipos (o quizás "estilos" o "presuposiciones") de razonamiento moral. Ello depende de la pregunta

> previa que se haga: ¿Cuál es el *resultado* o meta que se debe lograr? ¿Cuál es la *obligación* o el deber que se debe cumplir? ¿Qué indica el *contexto* o la situación para poder asumir una postura ética? Son tres preguntas diferentes que guiarán la toma de decisiones de modos diferentes, con resultados diferentes…Llamaremos a estos tipos de razonamiento moral: 1) el tipo consecuencialista; 2) el tipo no-consecuencialista; y 3) el tipo contextualista (May 2004, 59-60).

1.1 Los legalistas

El camino legalista, también conocido como ética no consecuencialista, absolutista o deontológica, palabra esta última que se deriva del término griego *deon* y que significa deber, se caracteriza por afirmar principios morales que pretenden ser universales.

> Los tres [caminos] han desempeñado un importante papel en la historia de la moral occidental, pero el legalismo ha sido, con mucho, el más común y persistente: al igual que triunfó en el judaísmo post-exílico, también más tarde logró dominar constantemente en la cristiandad ya desde los primeros tiempos, a pesar de la violencia con que lo combatieron tanto Jesús como Pablo (Fletcher 1970,24).

Los legalistas se apoyan en un conjunto de leyes, reglas, normas previamente establecidas para tomar sus decisiones y para exigir que las personas tomen sus decisiones basados en esas normas. Roy May, con respecto a la ética deontológica nos dice que "con su énfasis en los principios y deberes universales determinados sobre toda situación…es una ética estática y preestablecida, poco capaz de responder a las realidades específicas, y que afirma papeles y relaciones sociales predeterminados conservadores y tradicionales" (2005,33).

En el caso que nos concierne, la práctica de la sexualidad de la pareja es ya un hecho consumado desde hacía muchos años. El nacimiento de hijas e hijos es un acontecimiento reconocido legalmente en Nicaragua y Costa Rica. La cuestión a decidir es la siguiente: ¿Las iglesias actúan correctamente al negar la Santa Cena a aquellas mujeres que tienen muchos años de ejercer su sexualidad fuera del rito del matrimonio tradicional y ellas en su intención de buena fe y de apegarse al molde normativo eclesial son afectadas de manera negativa en sus diferentes dimensiones de la vida e incluso, hasta el punto del suicidio? Los legalistas dirán que sí es ético porque la normativa así lo demanda, además, los legalistas no permiten ninguna

excepción y sólo aceptan familias compuestas por el papá y la mamá que han contraído matrimonio vía religiosa, con hijos legítimos fruto de esa relación.

> El razonamiento deontológico consiste en aplicar códigos de reglas, o *imperativos morales*, que dictan la conducta que se debe seguir, sin importar las consecuencias o la situación. Específica que la conducta o la decisión en una situación dada siempre debe ser de una cierta forma…No admite excepciones, pues lo que se precisa moralmente es el cumplimiento con la obligación especificada según las reglas (May 2004, 64).

La ética legalista, o no consecuencialista, es mediación que mira hacia atrás, e intenta que los seres humanos se queden aferrados en el pasado, en lo que hombres en otros contextos históricos construyeron para ellos, es así que el patriarcado eclesial y su institución exige que se cumpla la norma objeto de estudio si las mujeres que viven en unión libre, desean participar en la Santa Cena.

> La ética absolutista declara que la respuesta adecuada a la pregunta: ¿Qué he de hacer? Está dada por un "absoluto". ¿Y qué es un absoluto? Éticamente hablando, un "absoluto" es una norma de conducta *que puede y debe ser* aplicada a todas las personas en todas las situaciones exactamente de la misma manera. Esta norma puede ser un ideal, un valor, o una ley. Su realidad y significación residen en su carecer absoluto, el cual es, precisamente, el hecho de que pueda y deba ser aplicada a todas las personas, en todas las situaciones, exactamente de la misma manera (Lehmann 1968, 135).

Los legalistas exigen la aplicación de la ley de manera indiscriminada en absolutamente todas las situaciones culturales, socio-políticas, económicas y exactamente de la misma manera para todo contexto. Por ejemplo, los fundamentalistas cristianos y no cristianos se apegan a la ética deontológica. Es así que hoy en pleno siglo XXI, en aquellos países donde domina otra religión distinta a la cristiana, las mujeres corren el riesgo de morir lapidadas si ejercen su sexualidad fuera del matrimonio. Sin duda alguna, la muerte por lapidación como la discriminación, ambos considerados castigos, son medios totalmente contrarios a la vida plena y constituyen una violación a los derechos humanos de las mujeres.

Así pues, desde el punto de vista de la ética no-consecuencialista, lo que le importa al patriarcado eclesial es la aplicación de la norma, en lo demás, el patriarcado es indiferente a las consecuencias de sus requisitos. Como sí, sospechamos que los legalistas ni se dan por enterados de las implicaciones reales de sus leyes morales, "al mismo tiempo, no es muy práctica: no nos orienta de

manera adecuada cuando nos confrontamos con situaciones difíciles y ambiguas" (May 2005, 33).

1.2 Los antinomistas

El tipo de ética consecuencialista "se preocupa y se caracteriza por su interés en las *consecuencias* de una decisión o postura ética. Se pregunta por el resultado o la meta. ¿Cuál es el resultado que se debe conseguir con la decisión? Está orientado hacia un fin. Por eso, en la filosofía se conoce este tipo como 'teleológico'. En griego, *telos* quiere decir 'fin', así una orientación teleológica apunta hacia un fin" (May 2004, 60).

La persona cuya ética es consecuencialista cuando ha de tomar una decisión, la justifica por sus fines, "porque encuentra la moralidad de una acción en sus fines o consecuencias, no en las acciones en sí mismas. Es el fin lo que justifica los medios…nos dice que siempre debemos hacer aquello que tenga las mejores consecuencias (May 2005, 34).

Ahora bien, analizando la situación objeto de estudio con un enfoque de ética consecuencialista, el resultado –tomar la Santa Comunión- se debe y puede conseguir siempre y cuando se tome la decisión de realizar el matrimonio, pues la decisión consecuencialista está orientada hacia un fin, cual es que se cumpla la norma, la ley, lo que está escrito en los manuales. Para la perspectiva consecuencialista los medios están en segundo orden, no son prioritarios, no son importantes o son menos importantes ya que el fin es lo máximo a perseguir.

1. 3 Los situacionistas

La tercera alternativa que se puede asumir es la conocida como ética de situación o contextual. "El contextualismo pregunta por la conducta 'adecuada' o 'responsable' conforme indica el contexto, la realidad histórica o la situación real" (May 2005, 34). La realidad ética importante en cualquier decisión que se tome es el factor humano, en este caso, la mujer, su compañero de vida, sus hijas e hijo, pues en toda situación real donde se expresen las interrelaciones, el indicativo humano es lo determinante. Por consiguiente,

> Lo que necesitamos es un método ético que nos permita tomar en cuenta las ambigüedades y las situaciones cambiantes que caracterizan la vida, esto es, *el contexto de la decisión moral.* El tipo de razonamiento moral que trata

> seriamente este problema es el contextualista. Entiende que "la moral" brota de realidades concretas…No es fácil, puesto que implica el análisis y la toma de decisiones en medio de ambigüedades. Implica el riesgo moral de equivocarse. Sin embargo, toma en serio la historia. No es absolutista ni legalista, más bien, es flexible y dinámico, lo que permite la acción humana responsable (May 2004, 70).

Las personas o instituciones que toman las decisiones orientadas por la ética contextual no imponen leyes y normas absolutas para ser asumidas, tampoco las hacen a un lado, siempre y cuando el servicio de los otros en amor sea la estrategia a seguir. Guiada por lo que plantea Míguez Bonino al respecto que,

> El cristiano es libre. Nada ni nadie debe privarle de esa libertad. Pero de inmediato ha de preguntarse, ¿para qué la libertad? Y Pablo responde inequívocamente: no han sido liberados simplemente para hacer lo que pueda placer al egoísmo irresponsable e individualista de cada uno…sino 'para colocarse unos al servicio de los otros en amor'. Este, el ejercicio libre del amor servicial, es el contenido verdadero de la ley de Dios…El ser humano nuevo es el ser humano que ama, el que ha sido libertado para una existencia creadora al servicio de los demás (2006, 56-57).

Fletcher desarrolla seis proposiciones fundamentales que sirven para mostrar cómo actúa el amor cuando hay que tomar una decisión moral. Él menciona que "en la ética de situación cristiana, no hay nada que valga en y por sí mismo, sino que todas las cosas ganan o adquieren valor únicamente en la medida en que ayudan a las personas (y entonces la cosa es buena) o las perjudican (y entonces la cosa es mala)…Una cosa entraña un valor porque alguien ha decidido que era valiosa" (1970, 85-86).

En el caso que nos incumbe, el valor de la norma no se halla en las mujeres, caso contrario, ellas procurarían su adecuación antes de solicitar la Santa Cena. Las mujeres, incluso, después de años de estar apoyando de diferentes maneras a la congregación, se enteran sobre la barrera de la normatividad para tener acceso pleno a esa iglesia donde ellas han servido hasta con sus pocos recursos económicos. Es así que la norma religiosa no es valiosa por sí misma, ni para las mujeres, pues por ella, las mujeres son discriminadas, marginadas y también son expuestas a comentarios negativos, ya que revela a la mujer buena y a la mujer que está en pecado a causa de su fornicación, además, cuando reparten de manera discriminatoria la Santa Cena identifica claramente quién está en buena relación con lo divino.

El problema del valor que optamos en este caso, es una cosa histórica pre-elaborada por el patriarcado que la impone como revelada, proveniente de un poder sagrado, de un ser sobre natural.

La norma religiosa es preformativa, "es una cuestión *pre*-ética o *meta*-ética, porque va a buscar en otra fuente distinta el contenido o compromiso de su fe" (Fletcher 2005, 61). La norma entraña un valor para el patriarcado eclesial. La norma, por tanto, es relativa a decisiones extrínsecas como lo es el patriarcado androcéntrico "así, un colectivo representa el poder como patrimonio genérico y, en el otro colectivo, tenemos su desposesión, y el hecho de esa desposesión es lo que hace que una mujer, como no se la percibe como individualidad, no se le atribuye ningún poder, no se espera ningún poder de ella" (Amorós 1990, 16).

Las mujeres, después de padecer las consecuencias negativas en su intento de adecuarse a la norma objeto de estudio viven la indiferencia del patriarcado eclesial cuando ellos demandan el cumplimiento pero se hacen de la vista gorda en las implicaciones prácticas familiares. "El odio, a pesar de su maldad, por lo menos trata al prójimo como un tú, mientras que la indiferencia lo convierte en un ello, en un objeto. Por esta razón podemos decir que, de hecho, hay algo peor que el mismo mal, y es la indiferencia ante el mal" (Fletcher 1970, 92).

La segunda proposición para Fletcher es el amor como la norma que rige toda decisión. El amor es la forma de relacionamiento humano en la comunidad de fe contrario a la discriminación que implica rechazo.

> *El situacionista sostiene que, en cualquier situación, siempre es lícito y bueno el acto que comporta un mayor amor.* Tal acto no es un mal excusable sino un bien positivo…Nosotros observamos la ley, *si acaso la observamos,* por imperativo del amor*;* pero no observamos el amor por imperativo de la ley…Amor y ley no pueden andar de consuno; en el mejor de los casos, el amor sólo se sirve de la ley cuando ésta parezca merecerlo" (Fletcher 1970, 95, 102).

El deber del liderazgo eclesial es generar el mayor bien al grupo que le acompaña en el ministerio eclesial, por tanto, cuestionar todos aquellos imperativos, normas que fueron elaboradas en la antigüedad y que al pretender su aplicación práctica, provoca angustia en las familias cuando la norma impacta en ella. "La ética de situación aspira a ensanchar la libertad" (Fletcher 1970,124).

En el caso que tratamos en este estudio, la situación para la mujer y su compañero habría sido diferente si el amor fuera la guía del quehacer de la comunidad de fe y del patriarcado eclesial. Es así que la mujer cuando desiste del suicidio piensa en el amor que siente hacia sus hijas e hijo. Por tanto, ella mostró que el amor es la norma de relacionamiento humano con sus hijas e hijo. Fletcher en la tercera proposición aclara que,

> El amor agapeísta no es una relación de persona-a-persona (esto sería *philia* o *eros*)…[en el contexto eclesial] el amor se ve obligado a ser calculador, solícito, prudente, distributivo. Ha de estar "omniinformado", tenerlo todo en cuenta, y ha de ser "optimífico", hacer todo lo que pueda…Si el amor no calcula tanto las consecuencias inmediatas como las remotas de sus decisiones, vuélvese egoísta, infantil, mórbido, deja de ser ilimitado y capaz de abarcarlo todo (Fletcher 1970, 132, 133,146).

En esta dirección, el amor agapeísta es una regla para medir las consecuencias inmediatas y a largo plazo de las decisiones morales que las mujeres requieren asumir.

Fletcher considera, como cuarta proposición, que en la comunidad de fe "Nada hay tan complejo y tan cargado de dificultades como la ética, incluso la ética del amor cristiano, *en cuanto nos desembarazamos de las reglas legales, prefabricadas y excesivamente simplistas, es decir, en cuanto nos hacemos situacionistas* (Fletcher 1970, 171).

La comunidad de fe está compuesta de personas de diferente procedencia que se animan a acercarse a ella buscando sentido a la vida, amistad, aceptación, amor, pues el "amor desinteresado sólo puede significar amor imparcial, amor inclusivo, amor indiscriminado, amor a ése, a aquél y a todos" (Fletcher 1970, 178). Es así que el amor es la plataforma donde se levanta todo el quehacer de la comunidad de fe. El amor es el pilar, es el fundamento sobre el cual se erige el relacionamiento humano.

> Como sexta proposición Fletcher cree que "se trata de la actitud que se enfrenta ahora y aquí a los problemas, sin dirigir la menor mirada romántica al pasado y sin evadirse en sueños de futuro" (1970, 207).

El amor es el pilar, es el fundamento sobre el cual se erige el relacionamiento humano. La autora Marcela Lagarde propone que para amar tenemos que conocer. Ella formula que "desde una perspectiva moderna nos planteamos que para amar

necesitamos conocer. Sobre todo, conocemos a nosotras mismas. Necesitamos el autoconocimiento: quién soy, qué soy, qué quiero, qué deseo, qué anhelo, qué necesito, qué puedo, qué hago. Son preguntas que me guían en un recorrido para desarrollar la autoconciencia (2001,17-18).

El patriarcado eclesial, al negar la comunión a las mujeres, evidencia que ellos mismos y su institución son los que están colocados en el centro de su interés y quehacer eclesial. Demuestran que su interés son las normas y no la manera cómo ellas afectan la vida de sus miembros. Como mencionamos anteriormente, la normativa objeto de estudio es una manera de afirmar el patriarcado eclesial y de mantener el statu quo, donde lo masculino pretende seguir controlando la vida y la sexualidad de lo femenino.

Por el contrario, la institución que ejerce la ética de situación no interpone obstáculos a la mujer para que disfrute plenamente de sus derechos eclesiales o no le exige a las mujeres algún sacrificio sagrado para acceder a la comunión. Por el contrario, la ética de situación se cuestiona, por ejemplo, sobre cómo hacer para que la mujer, fiel a la comunidad, ejerza sin discriminación, todos los derechos así como ella ejerce los deberes, se sienta bien recibida y con plena libertad. La ética de situación "sólo se pregunta por el *pragma* (la acción) y no por el *dogma* (la doctrina)…La ética de situación es una actividad y no un sentimiento: es una ética "activista" (Fletcher 2005, 75).

2. Ética feminista

La ética feminista se caracteriza por ser una ética contextual que se propone identificar las diferentes maneras que las éticas se han dedicado a discriminar y marginar a las mujeres. La ética feminista propone la construcción de poderes no destructivos, no para subordinar al otro, a la otra, sino la construcción de poderes como fuerza creadora participante en los procesos de toma de decisiones.

Jaggar plantea ciertas condiciones oportunas para acercarse a la ética desde la postura feminista:

1. Dentro del actual contexto social en el que las mujeres siguen estando sistemáticamente subordinadas, una aproximación a la ética debe ofrecer una guía para la acción que tienda a subvertir y no a reforzar dicha subordinación…debe ser práctica, no utópica y transicional, y por ello, una extensión de la política y no un abandono de la misma.

> Debe ser sensible… a los significados simbólicos así como a las consecuencias prácticas de cualquier acción que tomemos…debe también proporcionar recursos conceptuales para identificar y evaluar las variedades de resistencia y de lucha en que las mujeres, en particular, han solido comprometerse.

2. Una segunda exigencia de una ética feminista es que…Debe ser capaz de servir de guía para temas relativos a las relaciones íntimas, como el afecto y la sexualidad, que, al menos hasta hace bien poco, han sido mayoritariamente ignorados por la moderna teoría moral…Y a la inversa, una aproximación a la ética idónea para el feminismo debe servir también de guía para la acción en la esfera pública, para ocuparse de gran número de personas, incluyendo personas extranjeras. …
3. La ética feminista debe tomarse en serio la experiencia moral de todas las mujeres…para contrarrestar los estereotipos tradicionales que niegan a las mujeres la categoría de agente moral pleno, considerándolas agentes infantiles o "naturales" (Jaggar 1996, 167-168).

Vinculadas a las condiciones anteriores acerca de la ética feminista, la palabra ética es "el 'cemento' de la sociedad humana, que proporciona la estabilidad y seguridad indispensables para vivir la vida humana" (Lehmann 1968,23).

En el caso que abordamos, la mujer, sus hijas e hijo son migrantes que llegan a Costa Rica buscando seguridad para vivir mejores condiciones de vida, sin embargo, la mujer encuentra en el espacio eclesial actitudes antiéticas y anticristianas que atentan contra la vida de ella y su familia, en razón de los signos de muerte y no de vida, al experimentar la exclusión. Según Valcárcel, en relación a una ética sugiere "vindicar de nuevo la ciudadanía y encontrar los cauces para una ciudadanía mundial se hace imperioso…Tenemos la obligación inexcusable de pensar globalmente" (2002, 260).

En esta dirección, el dolor de cualquier mujer implica el dolor y la discriminación de todas las mujeres, pues la marginación debido al género traspasa barreras religiosas y culturales que van más allá de las fronteras nacionales. Por ello es importante sentir y pensar globalmente como mujeres. Amorós considera necesaria "la política de redes entre las mujeres en orden a conseguir mayores cuotas de *empowerment*…pero…insertarse…en otras redes. Articularse…Aquí tiene el feminismo…todo un programa de acción" (Amorós 2005, 28). Pues así como la discriminación alcanza a todas las mujeres en razón de su género, igualmente, las tecnologías de la información y de la comunicación traspasa las barreras, por tanto,

es un medio importante de apoyo mutuo en pro de la defensa de los derechos de las mujeres y otros grupos discriminados. Pues, "es el fin para el que es empleado el que le da valor, o por lo menos un valor moral, diferente de su meta y neutra instrumentalidad" (Segundo 1975, 195). Cabe ante todo, admitir, que "donde la solidaridad mutua y la ternura puedan ser rescatadas como componentes importantísimos de los procesos de conocimiento y educación. Esto debe ser considerado tanto en lo que se refiere a las relaciones societarias como a las domésticas cotidianas" (Gebara 2000, 50).

Es como sí la ética feminista busca crear un mundo de respeto de unas con otros y con la naturaleza, donde se detenga la destrucción al planeta Tierra y la opresión por causa del género sea cosa del pasado, el planteamiento que la ética feminista propone, subvierte y transforma el poder patriarcal, en nuestro caso eclesial y para ello nos apoyamos en la teología feminista como una teología contextual.

3. Teología feminista

La teología feminista surge de la experiencia de exclusión de las mujeres. Reflexiona acerca de las mujeres en la teología de la liberación, la cual pone su énfasis en los pobres, los oprimidos, los desheredados.

> A partir de los años setenta de nuestro siglo, las mujeres cristianas que participan en los movimientos feministas caen en la cuenta de la necesidad de denunciar las estructuras patriarcales y androcéntricas que mantienen las diferentes Iglesias, elaborando una reflexión teológica propia que conocemos con el nombre de teología feminista (TF)…Esta teología está ligada a la experiencia concreta y expresa la vida constituida igualmente por la sensibilidad, gratuidad, afecto y silencio. Como teoría de la práctica, recoge la experiencia espiritual que se teje en lo cotidiano, luchando por el amor y la justicia (Pintos 1993, 1327-1328).

Para el caso que tratamos, algunas mujeres viven el silencio sobre la discriminación eclesial que padecen cuando la perciben como algo natural, sin embargo, el silenciar es una estrategia de la opresión patriarcal y androcéntrica de algunas iglesias cristianas cuya mirada es masculina, blanca, de clase rica, xenófoba y homofóbica. Por tanto, las mujeres en su reflexión teológica feminista visibilizan que no sólo son pobres, oprimidas y desheredadas por su condición

socio-económica, sino que además, viven una desigualdad en razón del género, de su etnia, de su clase social y por la orientación sexual.

> Las teologías feministas introducen un cambio radical a todas las formas de teología tradicional, ya que insisten en que el compromiso y la responsabilidad central no son con *la* iglesia como institución masculina sino con las mujeres en las iglesias, no con *la* tradición como tal sino con la transformación feminista de las tradiciones cristianas, no con *la* Biblia como un todo sino con la Palabra liberadora de Dios que encuentra su expresión en los textos bíblicos (Fiorenza 1994, 241).

Por su parte Vieira Sampaio, nos advierte que "descartar la Biblia (o la teología como algo 'sexista desde sus raíces'…significa, como mínimo, ser ingenuos en cuanto poder lidiar con otras memorias del pasado, o incluso construcciones sociales del presente" (2000, 8), pues la Biblia para algunas mujeres es un libro de referencia para encontrar sentido a la vida, o para efectos de consuelo, reflexión personal, aliento, esperanza, transformación y otros.

Dado que las imágenes sobre lo divino tienen una referencia específica de lo masculino, por ejemplo, lo divino es dios y no diosa, es hijo y no hija, es padre y no madre, es sacerdote y no sacerdotisa, es laico y no laica, así, en el marco de la teología feminista se plantea que "el lenguaje, las imágenes y los símbolos que se han usado para expresar a Dios, han sido acuñados y perpetuados por la mente del varón, su racionalidad y lógica" (Verhoeven 1986, 109). Esto llevó a asumir que la teología feminista debe consistir en cambiar su dirección, es decir, "cultivarla con nuevas manos, nuevas semillas, nuevos cuidados…Producir nuevos frutos; nuevas relaciones cotidianas, nuevas maneras de practicar la fe en la iglesia y nuevos discursos teológicos" (Tamez 1986, 202).

Este re-direccionamiento de la teología tiene gran trascendencia, puesto que aborda otras experiencias que incluyen no sólo la condición de género, sino de raza, clase, religión, orientación sexual, ofreciendo de esta manera nuevas re-lecturas bíblicas. Así, puede decirse que "es una 'nueva forma' de expresar algo, después de haberlo oído, vivido y sentido muchas veces y de múltiples maneras, de modo que las personas se reconozcan al oír su explicación, sintiéndose invitadas a reflexionar más profundamente sobre las cuestiones que la vida les plantea" (Gebara 1995, 21).

Es importante señalar que uno de los aspectos más significativos consiste en afirmar que,

> Desde el Dios de entrañas compasivas se accede a un misterio de amor capaz de subvertir el orden establecido, de otorgar valor y reconocimiento a toda persona que permanece en los márgenes de la historia. Las huellas de la misericordia divina se dejan ver como provocación recreadora de humanidad, como espacio de inclusividad que desde atrás llega más hacia delante y que desde afuera rompe las fronteras y se hace mesa compartida (Estévez López 2001, 279-280).

Uno de los aportes de la teología feminista radica en su nueva concepción de iglesia como comunidad inclusiva, mesa compartida para todas y todos sin distinción de ninguna índole, una mesa redonda que permita las relaciones de intercambios continuos y en igualdad. Es una concepción que surge de la inquietud sobre, "¿Cómo podemos empezar a crear nuevas comunidades espirituales y también buscar modos de testificar de las buenas nuevas dentro de la iglesia histórica?" (Ruether 1994*,* 49). Russell ha manifestado que la mesa compartida "habla concretamente de nuestra experiencia de reunirnos y vincularnos en la casa, en el trabajo y en el culto; también apunta a la realidad de que, frecuentemente las personas son excluidas de las mesas de la vida, ya sea negándoles el compartir del alimento y los recursos, o la voz y participación en la toma de decisiones en su comunidad, nación, o mundo" (Russell 2004, 22).

Para el caso de discriminación que abordamos en la presente investigación, a las mujeres que se les niega la participación en la Comunión apunta a una realidad no sólo eclesial sino socio-política de exclusión donde a las mujeres se les niega también la voz en la toma de decisiones. Por el contrario, una comunidad inclusiva es una mesa abierta para todas y todos sin distingos de ninguna índole cuya presencia por medio de, "la hospitalidad se convierte en un tipo de interacción con las demás piezas que conforman el conjunto de la creación de Dios" (Russell. 2004, 319). De hecho, la práctica de la hospitalidad se encuentra bastante lejos de aquellas iglesias cuya acción cotidiana es la discriminación. Asimismo, hay que destacar que en la iglesia inclusiva estamos en un momento primero de la construcción conjunta, dando los primeros pasos hacia una nueva forma de ser iglesia. Es así que,

> Existe todo un aprendizaje creativo que necesitamos hacer unos de otros para expresar en nuestras celebraciones las cosas esenciales que forman parte de nuestra vida. Necesitamos…salir del dualismo que divide, propio de nuestras liturgias, donde parecemos más espectadores que actores de un momento simbólico común en el que nos festejamos y celebramos a nosotros mismos y a las personas y acontecimientos que nos son queridos (Gebara 1995, 144-145).

En la liturgia está la posibilidad de celebrar las cosas esenciales que forman parte de la vida de las mujeres como son la salud propia y familiar, el trabajo que permite el desarrollo personal y la realidad económica para pagar el alquiler de la casa, comprar el alimento, tener para los estudios de las hijas e hijos, salir a festejar la vida con salud. En lo que respecta al trabajo de la iglesia, Ruether señala dos particularidades,

> Que podríamos llamar "el viaje hacia adentro y el viaje hacia fuera". El viaje hacia adentro es el proceso de desarrollar la vida espiritual de cada persona en la comunidad, de curar sus heridas y de madurar su comprensión de sí misma y sus relaciones con los otros. La oración, el culto –con expresiones artísticas y musicales, los estudios y las reflexiones en comunidad son algunos elementos de este viaje hacia adentro. El viaje hacia afuera consiste en el servicio de la comunidad hacia las personas que están afuera de ella. Es importante que las comunidades cristianas escojan campos de servicio que tengan dimensiones tanto prácticas como proféticas. Con prácticas entiendo las necesidades reales y urgentes de su contexto; una comunidad debe escoger proyectos concretos que puedan llevar a cabo…Todos los grupos hoy necesitan desarrollar una conciencia ecológica…Pero es importante que los cristianos sepan que una comunidad liberadora es nuestra herencia y vocación y que las iglesias institucionales permanecen en un estado de apostasía mientras obstaculicen o repriman tal visión (Ruether 1994, 53).

El desarrollo de proyectos en campos de servicio, como por ejemplo, en grupos socialmente excluidos y rechazados como las personas transgénero, las mujeres y hombres prostituidos significan necesidades urgentes y donde compartir una voz de aliento puede significar la diferencia entre la vida y la muerte. Esta nueva forma de ser iglesia reconoce la violencia patriarcal que ha existido y sigue existiendo en nuestras sociedades e incluso denuncia que hay legitimación teológica para la violencia contra las mujeres. Poner esto de manifiesto es,

> Apostar por un método ético participativo que nos permitirá escuchar a la gente tal como es y animarla a plantear sus propios problemas y a adquirir su independencia. Esta dará un nuevo sentido y nuevos contenidos a una vida moral correctamente vivida (Hunt 1985, 407).

No se puede plantear un nuevo sentido y nuevos contenidos a una vida moral si se comete "el pecado del sexismo…Cualquier principio religioso o social que margina a un grupo de personas por considerar que no son plenamente humanas, nos minusvalora a todos" (Ruether 1995, 138-139).

La pedagogía que utilizó Jesús en su movimiento y para enseñar a quienes le siguieron, fue de inclusividad, como lo pone de manifiesto Russell,

> Pero la preocupación por incluir a las personas marginadas, consideradas "menos que humanas", no es nueva. La preocupación permanente de Jesús fue dejar muy claro que todas las personas son bienvenidas en el reino o casa de Dios. Las personas que están en la periferia no deben ser excluidas por ser pobres, enfermas, o padecer alguna deficiencia. En este sentido, el hecho de que Jesús haya incluido a mujeres como discípulas, seguidoras y testigas, establece una constante corrección a los prejuicios patriarcales de los líderes religiosos de aquellos tiempos y de los nuestros (2004, 31).

Para ello, debemos realizar una operación de regreso al quehacer de Jesús. De esa forma, no será difícil descubrir que "Jesucristo tiene que ser comprendido a partir de su camino en la tierra" (Kung 2004, 432).

La igualdad y la libertad son algunos rasgos sobre los cuales se construye la iglesia inclusiva y al menos en Costa Rica, abogamos por un estado no confesional "herencia de una Costa Rica bastante antigua y muy poco plural de medio millón de habitantes y la necesaria apertura constitucional hacia un estado moderno respetuoso de la diversidad y el pluralismo cultural y religioso, como es la tendencia mayor en la sociedad occidental" (Araya y Segreda 2010, 112).

Finalmente, debemos decir que "el recurso a la metáfora de la iglesia alrededor de la mesa es una manera de *contestar* porque reconfigura…la imagen de la casa regida por un patriarca, a la de la casa en la que todas las personas se reúnen alrededor de la mesa común a partir del pan, el diálogo en la mesa" (Russell 2004, 70).

Conclusión

Tras la exposición de lo anterior y para finalizar este capítulo consideramos que "esta ética se acompaña de una estética, la estética de un buen trato entre nosotras. De tal manera que vayamos eliminando los malos tratos, la hostilidad, la violencia entre nosotras…Que nos aliente saber que no hay modelos ni hay plazos,

ni hay un tiempo fijado para llegar a la meta. Sólo nos toca caminar" (Lagarde 2010,110).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Estas conclusiones, a modo de síntesis, quieren agregar un insumo más a la teorización de la experiencia de las mujeres, por lo mismo se ofrece como un aporte más a todo ese bagaje de conocimientos que busca la transformación de opresión de las mujeres.

La norma religiosa que prohíbe la sexualidad fuera del matrimonio es un imperativo que si bien es cierto se encuentra en el imaginario colectivo. Sucede que el liderazgo eclesial fundamentalista la exige de manera explícita, cuando algunas mujeres buscan afianzarse en el ámbito eclesial.

Tal requerimiento significa un problema para las mujeres cuyo compañero no vive bajo el mismo techo o cuyo compañero no es ratificado por las autoridades eclesiales y civiles. Ellas sufren la marginación y discriminación de participar con plenos derechos, mientras asistan a la iglesia que las discrimina.

La norma religiosa que prohíbe la sexualidad fuera del matrimonio es una norma que se exige a las mujeres, pues las iglesias están conformadas en su mayoría por ellas, quienes apoyan al liderazgo eclesial patriarcal de diversas maneras. Los hijos e hijas rechazan la iglesia, en este caso, por motivo de que su padre les abandonó cuando se pretendió adecuar a una norma legalista y absoluta la relación de sus padres. Igualmente, la hija mayor, cada vez que se pelea con su madre, le reclama y la culpa del abandono de su padre e incluso las relaciones entre ésta hija y su padre eran más cercanas que con las otras hijas e hijo con quien definitivamente ni siquiera se hablaban. El intento de suicidio de la mujer es una evidencia clara de la falta de confianza que existe a nivel eclesial y una autoestima baja, donde la mujer se percibe a sí misma como culpable de la situación y sin dónde encontrar apoyo.

En esta dirección, consideramos que la norma objeto de estudio es una norma que se detuvo en el tiempo y el espacio. Dado que el patriarcado eclesial con su normativa pretende atrapar en un molde absoluto, una necesidad básica de todo ser humano como es la sexualidad humana, pero que se resiste a su encierro y

siempre encuentra una rendija por donde salir y evitar su prisión, se rebela a seguir secuestrada. Es así que con la lucha de las mujeres, la legislación de Costa Rica se vio obligada a contextualizarse proveyendo iguales derechos a las uniones de hecho como si fuera un matrimonio civil.

La norma es percibida como si fuera una recomendación neutral. Por lo mismo, en una primera lectura es difícil identificar todo el mensaje anti-ético que guarda en su interior y la indiferencia del patriarcado eclesial cuando las mujeres la intentan aplicar sin reflexionar en sus nefastas consecuencias. Consideramos que el poder eclesial se sostiene porque apela, se remite a lo divino a-histórico, ser supremo indiferente al dolor que le propicia a su misma creación, las mujeres.

Con estas enseñanzas y exigencias, las Iglesias no solo hacen incurrir en error a las personas, sino también a los países mismos, cuando sus planteamientos son contrarios a los Convenios y derechos humanos reconocidos a nivel internacional y por organismos como la Organización de las Naciones Unidas.

Las normas religiosas, como la que hemos abordado en este estudio, requieren ser analizadas para develar lo que está escondida tras de ellas. Pues, las personas buscan como acomodarse a sus exigencias sin ningún cuestionamiento, sin percatarse que son influencia negativa de un pensamiento fundamentalista sobre la vindicación de derechos de las mujeres, quienes en su lucha se ven limitadas al apelarse a lo divino.

El concepto de naturaleza idealizada como construcción divina es uno de los pilares importantes del enfoque clásico-ético. La naturaleza como tal está siendo distorsionada, destruida y explotada a un punto que los daños se consideran irreversibles.

El dualismo es la forma propia del pensamiento occidental patriarcal y en la norma objeto de estudio, la sexualidad sería la parte femenina y el matrimonio lo masculino, acciones excluyentes si no fuera porque el matrimonio –masculino- es lo que da permiso que se ejerza la sexualidad –femenino-, en la concepción del enfoque clásico-ético. Para el enfoque clásico-ético, el matrimonio –lo masculino- es tan sagrado que se le utiliza como figura importante entre la unión de Cristo con su iglesia, una iglesia que rechaza –en teoría- la sexualidad y exige el celibato como una práctica para ser miembro pleno y para acercarse a Dios.

Igualmente, en el sistema de pensamiento dual, el cuerpo de las mujeres, considerado como maligno, pecador, es contrapuesto al cuerpo de los hombres, considerado como placentero, erótico, cuerpo de las mujeres que no le han permitido ser libre para tomar sus propias decisiones. El pensamiento dual es urgente su transformación para que todo cuerpo tenga cabida en la sociedad, para que cada persona se sienta reconocida. De igual manera, el derecho al placer sexual de las mujeres, en algunos países, no es permitido aún, pues las mujeres según ellos, nacen para estar subordinadas, sin embargo, el placer sexual femenino es rescatado y vindicado como un derecho en conferencias internacionales.

La ética legalista se apoya en leyes, normas, reglas elaboradas para otros contextos históricos. Sin embargo, los legalistas pretenden la aplicación de dichas normas en contextos familiares diferentes, lo que genera vulnerabilidad en estas familias ya conformadas.

La ética de situación o ética contextual tiene como norma posible el amor a Dios y al prójimo, por consiguiente, las personas cuya ética es situacionista se preguntan, para tomar una decisión, sobre cuál es la conducta responsable, más adecuada de acuerdo al contexto, a la situación real de la familia ya constituida.

La ética feminista es una ética contextual cuyo esfuerzo es identificar las diferentes maneras en que la ética legalista se ha dedicado a discriminar, subvalorar, marginar a las mujeres. También es una ética propositiva que camina con el avance de los tiempos y con los logros en los derechos de las mujeres. Es una ética que va más allá de las fronteras nacionales, pues, se comprende que la condición de opresión de las mujeres traspasa fronteras.

La teología feminista es una teología que surge de la condición de exclusión de las mujeres en el contexto de la teología patriarcal y androcéntrica, cuya mirada unilateral ha sido masculina, blanca, de clase rica, xenófoba y homofóbica. La teología feminista tiene el compromiso concreto con las mujeres y busca la transformación feminista de las tradiciones cristianas. La iglesia inclusiva que proponemos es un espacio donde todas y todos caben. Es una iglesia cuya propuesta es diálogo y reflexión alrededor de la mesa donde las personas excluidas por diferentes razones tienen un espacio de encuentro.

La norma religiosa sexualidad sólo dentro del matrimonio es una norma anti-ética. La ética plantea que toda persona humana pueda tener tranquilidad y seguridad en el espacio donde suele desarrollarse. Sin embargo, cuando algunas mujeres hacen el intento de acomodarse a esta norma, lo que les genera es intranquilidad, inseguridad y vulnerabilidad. Por consiguiente, también es una norma que atenta contra la vida humana. Para concluir este estudio, hacemos nuestras las palabras de Foucault,

> Con toda seguridad es legítimo preguntarse por qué, durante tanto tiempo, se ha asociado sexo y pecado (pero habría que ver cómo se realizó esa asociación y cuidarse de decir global y apresuradamente que el sexo estaba "condenado"), más habría que preguntarse también la razón de que hoy nos culpabilicemos tanto por haberlo convertido antaño en un pecado (Foucault 2202, 16).

ANEXO No. 1

Delgado (2009), en el artículo sobre "El valor de una madre" presenta el análisis que realizó acerca del valor cuantitativo de los servicios maternos a una hija o a un hijo, por las atenciones recibidas durante los años que más dependa de ella, sean servicios de día y de noche, incluyendo fines de semana y feriados, como correspondería si esta labor fuera susceptible de ser contratada a un tercero.

Delgado, para este ejercicio de cuantificar la deuda requirió definir algunos parámetros:

a) Durante los nueve meses de gestación, dado que el organismo de la madre se dedica 100% a la generación de la nueva vida, se le reconoce una jornada laboral de 24 horas;

b) A partir del nacimiento, se reduce progresivamente la *"jornada"* reconocida, asumiendo que conforme el nuevo ser humano se va desarrollando, se hace más independiente y requiere menos de los *"servicios maternos"*;

c) La edad límite para acumular dicha deuda se sitúa en los 24 años, que es el máximo que legalmente se debe atender al vástago, si éste opta por estudiar y a su vez, es la edad en que se estima que puede generar algún tipo de ingresos relevantes, como para que empiece a abonar a dicha deuda;

d) Dado que, desde la gestación y durante muchos años, las jornadas laborales superarán, y por mucho, las 48 horas semanales permitidas, así como los topes de las horas extras y cualquier otra prohibición (como trabajar en feriados e incluso durante las incapacidades), el ejercicio ignora por completo las limitaciones legales para poder tener un dato más cercano a la realidad;

e) En el ejercicio se tomó el costo total promedio (incluyendo cargas sociales) de la hora profesional y de jefatura de la Dirección General de Servicio Civil, que para el primer semestre del 2009, según la última revisión presupuestaria realizada, asciende a $ 7.98 por hora [*];

f) En la cuenta de salarios por pagar, por *"servicios maternos",* se deben reconocer los intereses por todos los años que estos servicios se han acumulado sin que se les remunere adecuadamente, exactamente igual como si la madre hubiera dedicado todo ese tiempo a trabajar por un salario y dicho salario lo hubiera invertido en el banco; para estos efectos se tomó una tasa de mercado del 11.5%, y se reconocen ajustes salariales con base en la inflación proyectada por el Banco Central de Costa Rica en la última revisión de su programa macroeconómico, es decir, del 5%.

---

[*] $ 1 (UN DÓLAR) es igual a ¢524.18 colones, según datos del Banco de Costa Rica del día 9 de noviembre del 2010.

Delgado encontró que los resultados de este ejercicio permiten concluir lo siguiente: por *"servicios maternos",* durante el primer mes de gestación se debería pagar $ 9.752,22, por el periodo de embarazo, la suma sería de $ 92.721,34; al ingresar a la escuela primaria, el niño le adeuda a su madre $ 726.181,40, suma que para el ingreso al colegio habrá ascendido a $ 1.534.566,99, y que sigue creciendo al valor de $ 3.379.045,23 para cuando el retoño alcance la mayoría de edad.

El ejercicio, tal como se indicó, culmina en los 24 años, momento en que se supone que el hijo estará en condición de trabajar, generar sus propios ingresos y comenzar a pagar su deuda por *"servicios maternos"*, que para ese momento totalizará $ 7.833.722,24, es decir, más de siete millones de dólares.

Delgado, en el análisis anterior visibiliza el costo económico por los "*servicios maternos*", únicamente, de un niño o de una niña, ahora bien, si a la deuda le sumamos el costo de la mano de obra por las actividades domésticas, la deuda económica con las mujeres se incrementaría considerablemente.

ANEXO No. 2

DECLARACIÓN UNIVERSAL DEL RECONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DEL ORDEN PATRIARCAL Y DE SU DEFINITIVA ABOLICIÓN [2]

Las mujeres llevamos más de doscientos años en lucha colectiva contra el Patriarcado, institución que representa un permanente agravio para todas nosotras, y también para los varones obligados a desempeñar el ingrato papel de celadores y opresores del colectivo femenino.

CONSIDERAMOS

Que no se vienen cumpliendo los preceptos de "la Declaración de los Derechos Humanos" proclamada y aprobada en 1948 por la Asamblea General de Naciones Unidas, en cuyo Artículo 7 declara "Todos (los Seres humanos) son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación" . Ni tampoco se cumplen en mayor o menor medida los posteriores compromisos acordados en la Asamblea General de Naciones Unidas celebrada en Nueva York en junio del año 2000, como seguimiento de la última de las cuatro Conferencias Mundiales (Beijing 1995) sobre los Derechos de las Mujeres. Conferencias Mundiales que fueron posibles gracias a los esfuerzos realizados por mujeres de todo el mundo en los últimos decenios.

Por lo que EXPONEMOS:

Que siendo el Patriarcado, una institución inscrita en el seno de la sociedad no ha sido nunca escrita, al estilo, por ejemplo, de un Decálogo religioso o una Constitución política, ha quedado por ello oficial y jurídicamente invisibilizado, lo cual no ha permitido corregirlo, enmendarlo, o sencillamente abolirlo por anacrónico, como anacrónicos son por ejemplo el Feudalismo o la Esclavitud. Entendemos por "anacrónico" contrario a los derechos humanos, debido a lo cual, han existido los agravios siguientes:

1.- Exclusión de las mujeres del contrato social y los derechos políticos inherentes al mismo, desde la antigua Atenas hasta nuestros días.

2.- Exclusión de las mujeres de una educación igual y paritaria, lo que ha dado lugar a una ignorancia funcional necesaria para potenciar la formación servil de niñas y adultas en la tarea asignada de resultar útiles a los hombres en tanto que colectivo sexual hegemónico.

3.- Exclusión de las mujeres del mundo del trabajo, de la capacitación profesional necesaria y suficiente para acceder a todas las profesiones, ejercerlas y tener derecho a ocupar lugares de gestión de las mismas.

---

[2] La Asociación de Estudios Geobiológicos está recogiendo firmas de adhesión a esta declaración, por consiguiente, se puede entrar a la dirección electrónica y agregar su nombre.

4.- Las tres exclusiones anteriores han sido posibles y se refuerzan merced a un entramado cultural construido exclusivamente por el colectivo masculino (Patriarcado), lo que ha invisibilizado, reprimido y subordinado a las mujeres, sometidas además a los correspondientes castigos en caso de contravenir la norma. Esta cultura androcéntrica ha tenido sus vías de transmisión fundamentalmente a través de las Religiones, la Filosofía y la Ciencia.

Por todo lo cual,

SOLICITAMOS de este Foro Internacional se gestione la petición formal de perdón a las mujeres del mundo entero por los agravios y ofensas recibidos durante milenios, al mismo tiempo que se dé por abolido el Orden Patriarcal, y con dicha abolición el cese, de una vez por todas, del enfrentamiento entre hombres y mujeres en tanto que superior/inferior, activo/pasiva, y todos los demás conceptos binarios referidos a ambos sexos para la exclusión de uno de ellos.

PETICIÓN DE PERDÓN

Esta solicitud de Perdón se manifiesta en tres direcciones: Reconocimiento, petición de Perdón y Abolición.

RECONOCIMIENTO de la Institución Patriarcal, inscrita en la sociedad pero hasta el presente no escrita, o sea, fantasmática. Reconocimiento de su existencia formal, oficial y política, como institución, de modo que esté en condiciones de ser considerada y juzgada como una institución más de las que en el mundo son y han sido, susceptible por tanto de ser considerada agotada en su desarrollo y por lo tanto obsoleta.

PETICIÓN DE PERDÓN por la gravísima ofensa moral, espiritual, social y política que a través de los siglos se ha infringido a las mujeres del mundo entero al tenerlas consideradas seres inferiores a los hombres e indignas de participar en el Contrato Social humano, reservado exclusivamente a los varones.

ABOLICIÓN. Lo anteriormente dicho permite decidir la Abolición del Patriarcado como entidad que está fuera de lugar y de la Ley en este siglo, vulnera los Derechos Humanos, y resulta una afrenta para la mitad de la humanidad, además de un perjuicio para la otra mitad. Como se abolieron la Esclavitud y otras instituciones perversas en el pasado, reclamamos la deslegitimación de ésta, lo cual permitirá avanzar más rápidamente en la consecución de un orden social mejor y más justo para la totalidad de las gentes.

Así pues, esta Petición de Perdón significa, en lo real y en lo simbólico, un ANTES del Patriarcado y un DESPUÉS del mismo, un hito histórico en el acontecer de la humanidad.

Associación GEA,
Barcelona 2009

Bibliografía

Abelin Sas, Graciela. 1999. "1. La leyenda de schehrezade en la vida cotidiana" en Mabel Burin y Emilce Dio Bleichmar, compiladoras, 1999, 31-60.

Agudelo, M. 1980. "El compromiso de la iglesia en la emancipación de la mujer" en *Concilium.* (Madrid), # 154, 138-148.

Alberigo, G. 1984. *El pueblo de Dios en la experiencia de fe:* Conc 196 (1984) 353.

Alcalá, M. 1980. "La emancipación femenina: sus desafíos a la teología y la reforma eclesial" en *Concilium (*Madrid), #154, 104-112.

Althaus-Reid, Marcella María. 2002. "Teología sexual: levantarle la falda a Dios" *Con-spirando* 39: 38-42.

Amorós, Celia. 1988. *Mujeres, feminismo y poder.* Madrid: Forum de política feminista.

_____. 1997. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad.* Madrid: Cátedra.

_____. 2005. "Sujetos emergentes y nuevas alianzas políticas en el 'Paradigma informacionalista' " 6-13 de junio de 2005, Tegucigalpa. *Ciclo de conferencias y debates feministas*. Tegucigalpa: Centro de Estudios de la Mujer, UNDP.

Araya Guillén, Victorio y Luis Segreda Mena. 2010. "Anteproyecto de reforma a los artículos 75 y 194 de la Constitución de Costa Rica. Propuesta de un Estado laico (Ley No. 17511). Perspectiva teológica y jurídica desde una óptica protestante" en *Senderos 95,* 111-134.

Arens, Eduardo. "El aspecto social" en *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan.* Córdoba: El Almendro. Pp. 68-91.

Archenti, Nélida. 1994. "Las mujeres, la política y el poder. De la lógica del príncipe a la lógica de la acción colectiva" en Maffia y Kuschnir, compiladoras. 1996. 17-33.

Asociación de estudios geobiológicos. "Declaración universal del reconocimiento de la existencia del orden patriarcal y de su definitiva abolición". Disponible en http://www.proyectopatriarcado.com/es/manifest.do Fecha de acceso: 17 de noviembre del 2010.

Bartra, Eli, compiladora. 2002. "Reflexiones metodológicas" en Eli Bartra, compiladora. 2002. *Debates en torno a una metodología feminista.* México, D.F.: PUEG.

Basaglia, Franca. 1987. *Mujer, locura y sociedad.* Traducción de Ana María Magaldi y Clara Kielack. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Bavaresco de Prieto, Aura M. 1988. *Las Técnicas de la Investigación. Manual para la Elaboración de Tesis, Monografías, Informes.* Quinta Edición. Glenview, Illinois: Scott, Foresman and Company.

Beauvoir, Simone de. 1986. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos"* Traducción del francés de Pablo Palant. Buenos Aires: ediciones siglo veinte.

Beer, Ulrich. 1973. "Relaciones prematrimoniales" en Dumas, A.; Courthial, Pierre; Camafort, Juan; Beer, Ulrich; Grau, M. Derham, José; 1973, 97- 106.

Berger, Peter L. 1967 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Traducción de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu.

Burin, Mabel y Emilce Dio Bleichmar, compiladoras. 1999. *Género, Psicoanálisis, Subjetividad.* Buenos Aires: Paidós.

Cabezas, Susan. "Vías reversibles de género v/s vías reversibles de tránsito: subvertir lo normativo", *Con-spirando* #48 (2004), pp. 10 - 12.

Camacho Vargas, Eva. 1999. *Código de familia (con Jurisprudencia, concordado y* Legislación conexa). San José: IJSA.

Camafort, Juan. 1973. "La comunión de los sexos" " en A. Dumas; Pierre Courthial; Juan Camafort; Ulrich Beer; José Grau; A. Morgan Derham. 1973, 65-96.

Castells, Carme (compiladora). 1996. *Perspectivas feministas en teoría política.* Barcelona: Paidós.

Cobo, Rosa. 1995. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau.* Madrid: Cátedra.

Consejo de Información y Educación Sexual de los Estados Unidos (SIECUS). 1995. *Guía para una educación sexual integral para la juventud hispana/latina: Kindergarten-grado 12.* Grupo Especial de Trabajo para la Adaptación Hispana/Latina.

Constitución Política de la República de Costa Rica. 1984. San José: Imprenta Nacional.

Conti, Cristina. "Hermenéutica feminista" disponible en http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/225.htm. Fecha de acceso: 17 de julio de 2002.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, nueve de junio de 1994. Disponible en http://www.cinu.org.mx/biblioteca/documentos/dh/c-elim-disc-mutxt.htm Fecha de acceso: 14 de octubre del 2004.

Countryman, L. William. 1996. "Ética sexual del Nuevo Testamento y mundo actual" en Nelson y Longfellow, editores. 1996, 64-101.

Courthial, Pierre. 1973. "Introducción a la Doctrina Bíblica del matrimonio" en A. Dumas; Pierre Courthial; Juan Camafort; Ulrich Beer; José Grau; A. Morgan Derham, 33-64.

Delgado Paniagua, Alberto. 2009. "El valor de una madre" en Sinopsis Económica No. 100, del 10-08-09 al 16-08-09.

De Santa Ana, Julio. 1984. *Por las sendas del mundo caminando hacia el reino.* San José: DEI.

Diccionario de la Lengua Española. 1992. Vigésima primera edición. Madrid: Unigraf. S.L.

Di Stefano, Roberto. 2003. "Valores en crisis y normatividad eclesiástica" *CRITERIO* # 2286 (2003), pp. 496-500.

Dumas, A.; Courthial, Pierre; Camafort, Juan; Beer, Ulrich; Grau, José; Derham, A. Morgan. 1973. *Sexo y Biblia.* Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.

Eisler, Riane. 2001. "Política del cuerpo", *Con-spirando* 37: 3 - 9.

Estévez López, Elisa. 2001. "De temuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas" en Gómez-Acebo (Ed.). 2001, 241-280.

Facio Montejo, Alda. 1992. *Cuando el género suena cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. San José: ILANUD.

Farley, Margaret A. 1996. "Ética sexual" en Nelson y Longfellow. 1996, 102-121.

Ferro Calabrese, Cora; Quirós Rojas, Ana María; Foulkes, Irene y Fonseca, Nidia. 1998. *Mujer, sexualidad y religión (¿Hasta cuándo, Señor?) Ver la sexualidad y la religión con ojos de mujer.* Quito: Clai.

Ferro Calabrese, Cora. 1998. "Primeros pasos en teoría sexo-género" en Ferro Calabrese; Quirós Rojas; Foulkes y Fonseca. 1998, 1-23.

Fiorenza, Elisabeth Schussler. 1994. "Mujer-Iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista" Traducido por Elena Olivos en *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista.* 1994, 239-256.

Fletcher, Joseph. 1970. *Ética de situación. La nueva moralidad.* Barcelona: Ariel.

Floristán, Casiano. 1993. *Teología práctica teoría y praxis de la acción pastoral* Salamanca: Sígueme.

Floristán, Casiano y Tamayo Juan-José (eds.). 1993. *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Valladolid: Trotta.

Foucault, Michel. 1999. *Estética, ética y hermenéutica.* Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

_____. 2002. *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber*. Vigesimonovena edición en español. Traducción de Ulises Guiñazú. Buenos Aires: siglo veintiuno editores.

_____. 2003. *Historia de la sexualidad 2-El uso de los placeres.* Decimoquinta edición en Español, 2003. Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: siglo veintiuno editores.

Furlong, Monica. 1996. "Relaciones sexuales antes del matrimonio" en Nelson y Longfellow, editores. 1996, 403-423.

García Estébanez, Emilio. 1992. *¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia.* Madrid: siglo veintiuno de España editores, s.a.

García Gómez-Heras, José María. 2000. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana.* Madrid: Biblioteca Nueva, S.L.

Gebara, Ivone. 1995. *Teología a ritmo de mujer.* Traducido por Miguel Ángel Requena Ibáñez. Madrid: San Pablo.

_____. 2000. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión.* Traducción de Graciela Pujol. Madrid: Trotta.

Gómez-Acebo, Isabel (Ed.). 2001. *Así vemos a Dios.* Bilbao: Desclée De Brouwer.

Grau, José. 1973. "La paternidad responsable y la explosión demográfica" en A. Dumas.; Courthial; Camafort; Beer; Grau; Morgan. 1973, 107-142.

Hunt, Mary E. 1994. "Amigas verdaderas; amigas en la acción" en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra, Lene Sjorup, editoras. 1994. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista.* Traducido por Elena Olivos. 443-451.

_____. 1985. "Un reto feminista: transformar la teología moral" en *Concilium 202*, 399-407.

Instituto Nacional de Mujeres. 2009 cerró con 37 femicidios. Disponible en http://www.inamu.go.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=1168:2009-cerro-con-37-femicidios-&catid=390:noticias-2010&Itemid=1727 Fecha de acceso: el 7 de noviembre del 2010.

Jaggar, Alison. 1996. "Ética feminista: algunos temas para los años noventa" en Carme Castells, compiladora. 1996, 167-184.

Judith Ress, Mary; Seibert-Cuadra, Ute; Sjorup, Lene. 1994. *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista.* Santiago: Sello Azul.

Katchadourian, Herant A., compilador. 1983. *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución.* Traducido del inglés por Héctor Libertella Riesco. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Kirkwood, Julieta. 2000. "El factor de riesgo es ser mujer", *Con-spirando* 33: 4-5.

Kung, Hans. 2004. *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo.* Traducción de Carmen Gauger. Barcelona: Debate.

Lagarde, Marcela. 1996. *Género y feminismo*. *Desarrollo humano y democracia.* Madrid: horas y HORAS.

_____. 2001. *Claves feministas para la negociación en el amor.* 1ª. ed. Managua: Puntos de Encuentro.

_____. 2003. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. 2010. Memoria Claves feministas para la negociación en el amor. Disponible en http://www.puntos.org.ni/boletina/contenido.php?CodBole=102&key=1220 Fecha de acceso: 12 de diciembre, 2010.

Lau Jaiven, Ana. 2002. "Cuando hablan las mujeres" en Elí Bartra, compiladora. 2002. *Debates en torno a una metodología feminista*. México, D.F.:PUEG.

Lebacqz, Karen. 1996. "Vulnerabilidad apropiada" en Nelson y Longfellow 1996, 394-402.

Lehmann, Paul L. 1968. *La ética en el contexto cristiano*. Tradujo Adam F. Sosa. Montevideo: Alfa.

Lewontin, R.C.; Rose, Steve; León I, Kanin. 1987. "El determinismo del patriarcado" en R.C. Lewontin; Rose Steve y León I. Kanin. *No está en los genes: racismo, genética e ideología.* Barcelona: Crítica.

Londoño E., María Ladi. 1996. *Derechos sexuales y reproductivos. Los más humanos de todos los derechos.* Cali: Iseder.

Lorenzini, Kena. 2004. "¿Ser lesbiana o tan sólo ser autónoma?" *Con-spirando* 46: 45-46.

Maffia, Diana y Clara Kuschnir, compiladoras. 1994. *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual.* Buenos Aires: Feminaria Editora.

Maffía, Diana. 2001. "Ciudadanía sexual: aspectos personales, legales y políticos de los derechos reproductivos como derechos humanos" en *Feminaria* Año XIV, No. 26/27, 28-30.

Marion Young, Iris. 1996. "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal" en Carme Castells, compiladora. *Perspectivas feministas en teoría política.* Barcelona: Paidós.

Mascitelli, Ernesto, ed. 1985. *Diccionario de términos marxistas.* Traducido del italiano por Elena de Grau. México, D.F.: Grijalbo, S.A.

May, Janet W. 2010. *Corporeidad: Una reflexión ético-teológica.* 1ª. edición. San José: DEI.

May, Roy. 2000. *Módulo Ética y espiritualidad*. San José: UBL.

_____. 2005. "Hacia una ética sin principios", en *Pasos* .# 120 (julio-agosto): 33-40.

Miguez Bonino, José. 2006. *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética de la nueva humanidad.* San José: UBL.

Miqueo Miqueo, Consuelo. "Reseña Thomas Laqueur (1994). La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid, Crítica [Colección Feminismos], 413 pp. ISBN: 84376129@X http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/viewFile/109113/150008

Mora, Arnoldo. 2010, 26 de mayo. Mesa Redonda. San José: DEI: Apuntes.

Nelson, James B. y Sandra P. Longfellow, editores. 1996. *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica.* Traducido del inglés por Ramón Alfonso Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno. Bilbao: Desclée de Brower, S.A.

*Obras de San Agustín en edición bilingüe (*2ª ed., Vol. 6), La Editorial Católica, 1956.

_____.(2ª ed., Vol. 7), La Editorial Católica,1958.

_____. (2ª ed., Vol. 12), La Editorial Católica,1954.

_____. *(*2ª ed., Vol. 15), La Editorial Católica, 1957.

Oheim, G. 1969. *Tu hogar*. Tercera edición. Traducción y adaptación de Carlos M. Barbeito y Ernesto Mascaró. Madrid: Daimon.

Olsen, Frances. 1990. "El sexo del derecho" en A. Ruiz, compilador. *Identidad femenina y discurso jurídico.* Buenos Aires: Biblos.

Organización de las Naciones Unidas. Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD), El Cairo, setiembre de 1994. Disponible en

http://www.un.org/popin/icpd/conference/offspa/sconf13.html Fecha de acceso: 28 de julio, 2010.

Organización de las Naciones Unidas. Informe de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer. Beijing, 4 a15 de setiembre de 1995. Disponible en http://www.inmujer.migualdad.es/mujer/politicas/docs/Informe%20de%20la%20IV%20Conf_Beijing.pdf Fecha de acceso: 28 de julio, 2010.

Pastor, Ramos Federico. 1995. *Antropología bíblica.* Navarra: Verbo Divino.

Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual.* Madrid, España: Anthropos.

Pintos, Margarita Maria. 1993. "Teología feminista" en Floristán, Casiano y Tamayo, Juan-José (eds.). 1993, 1327-1336.

Postigo Asenjo, Marta. "Mujer, feminismo y modernidad: atrapadas entre lo público y lo privado", disponible en http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art35.pdf. Fecha de acceso: 20 de junio, 2010.

Real Academia Española. 1992. *Diccionario de la Lengua Española*. 21ª edición. Madrid: Brosmac.

Rich, Adrienne. 2000. "El salto cuántico: ¿qué podría significar ser madre?", *Con-spirando* 33: 13.

Ricoeur, Paul. 1996. "Admiración, erotismo y enigma" en Nelson y Longfellow. 1996. *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Ruether, Rosemary Radford. 1994. "La espiritualidad de Mujer-iglesia" en *Vida y Pensamiento* vol. 14, No.1, 47-53.

_____. 1994. "El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino" en *Del Cielo a la Tierra Una antología de teología feminista.* 1994, 127-148.

Russell, Letty M. 2004. *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia.* Traducción de Carlos Bonilla Avendaño, Laura Gattinoni, Vanina Capristo. San José: SEBILA, Argentina: ISEDET.

_____. 1997. *Bajo un techo de libertad: la autoridad en la teología feminista.* San José: DEI.

Sánchez, Olga Amparo. 1993. "El modelo de socialización patriarcal" en Ferro, Cora C. y Quirós R., Ana María. Antología Perspectivas de paz hacia la dignificación de la mujer. Heredia, Costa Rica.

Sau, Victoria. 2001. *Diccionario ideológico feminista.* Barcelona: Icaria, la mirada esférica.

Seibert, Ute. 2004. "¿Me podrían enseñar qué es eso de sentir placer? Sexualidades, significaciones y re-significaciones", *Con-spirando* 46: 2-13.

Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la teología.* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

Schillebeeckx, E. 1984. *Ministerios en la Iglesia de los pobres:* Conc 196 (1984) 457. Barcelona.

Tamez, Elsa. 1986. “La fuerza del desnudo” en Elsa Tamez y otras. 1986. *El Rostro Femenino de la Teología.* San José: DEI.

Trapasso, Rosa Dominga. “Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza”, *Con-spirando* 4, 2-6.

Troch, Lieve. “A imagen de Dios: la teología en la articulación de los derechos de la mujer. *Concilium 298 (*2002), 737-746.

Turégano Mansilla, Isabel. “La dicotomía público/privado y el liberalismo político de J. Rawls” disponible en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719768028837422802/doxa24/doxa24_13.pdf. Fecha de acceso: 20 de junio, 2010.

Valcárcel, Amelia. 1993. *Del miedo a la igualdad.* Barcelona: Crítica.

_____. 1997. *La política de las mujeres.* 2ª. Edición. Navalcarnero Madrid: Cátedra.

_____. 2002. *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo.* Madrid: temas de hoy.

Vargas Valente, Virginia. 1996. “Reflexiones en torno a los proceso de autonomía y la construcción de una ciudadanía femenina democrática en la región” en Feminismos en transición. Transición con feminismo. Memoria del Foro Internacional sobre Ciudadanía, Género y Reforma del Estado. México, D.F.: Grupo de Educación Popular.

Verhoeven, Alida. 1986. “Concepto de Dios desde la perspectiva femenina. Algunas pautas para su reflexión” en Elsa Tamez y otras. 1986. *El Rostro Femenino de la Teología.* San José: DEI.

Vieira Sampaio, Tania Mara. “Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico”, *Ribla* 37 (2000) 7-13.

Wagner, Pedro. 1966. “El concepto bíblico del matrimonio” en *Revista Certeza*, año 7, número 25, enero-marzo de 1966, Córdoba: Certeza.

Wheat, Ed. y Wheat de Gaye. 1980. *El placer sexual ordenado por Dios. Técnicas sexuales y satisfacción sexual dentro del matrimonio cristiano.* Versión castellana: M. Francisco Liévano R. Nashville, TN: Caribe.

Williams, H. Morgan y W. Melville Capper. 1969. *Sexo y matrimonio*. *Una orientación cristiana.* Tradujo del inglés: Dani. Buenos Aires: Certeza.